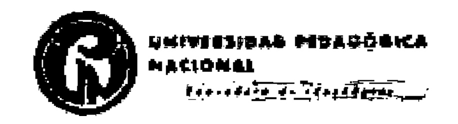
Hugo Zemelman
Guadalupe Valencia
Coordinadores

¿Cómo pensar las Ciencias Sociales hoy?







Hugo Zemelman
Guadalupe Valencia
Coordinadores

¿Cómo pensar las Ciencias Sociales hoy?

IPECAL - UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA DE COLOMBIA - SIGLO DEL HOMBRE

Hugo Zemelman
Guadalupe Valencia
Coordinadores

¿Cómo pensar las Ciencias Sociales hoy?

IPECAL - UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA DE COLOMBIA - SIGLO DEL HOMBRE

ganz1912

Rector
Oscar Armando Ibarra Russi

Vicerrectora Académica
Clara Inés Chaparro Susa

Vicerrector Administrativo y Financiero
Ricardo Wilches Rojas

Vicerrector de Gestión Universitaria
Gerardo Andrés Perafán Echeverri

ISBN: 978-958-8650-05-0

Primera edición, enero de 2010

Preparación Editorial
Universidad Pedagógica Nacional
Fondo Editorial

José Ignacio Curcio Penen
Coordinador

Jesús Alberto Chaparro Tibaduiza
Diseño y diagramación

Impreso en Javegraf
Bogotá, Colombia, 2010

ganz1912

CONTENIDO

Sin buscar razones que se sobrepongan a lo que está escrito, sin agregar argumentos que sean simplemente ornamentaciones, queremos resaltar en estas líneas el espíritu del libro que presentamos. Trascendiendo posturas teóricas pretendemos alertar acerca de lo que esta ocurriendo con las Humanidades en el actual momento histórico.

En una sociedad caracterizada por un desarrollo tecnológico sin control, que, por esa misma razón, en una medida profunda puede ser desvastador, se plantea la necesidad de volver la mirada sobre el protagonista de este a sí mismo llamado progreso, el ser humano, para asumir cómo desde sus conquistas se niega a sí mismo, pues queda oculto detrás del rostro del cálculo y del interés mezquino.

Es preciso asumir que el desarrollo civilizatorio se puede corresponder con una creciente debilidad en la condición humana cada vez más prisionera de sus propios constructos. Invocando la necesidad de preservación y de equilibrio, las lógicas políticas dominantes impiden que se abran espacios fuera de lo establecido. Ello niega la vida misma que siempre esta naciendo desde lo inédito de lo no dado.

Desde esta mirada se plantea la necesidad de revisar el concepto mismo de ciencia. Pues no se trata solamente de encontrar la verdad sino de poder ampliar los espacios de posibilidades del hombre, en forma de fortalecer su capacidad de construir desde lo "inédito posible", según la conocida expresión de Freire. Se trata de convertirse en actores de la resistencia para poder asomarnos y asombrarnos ante aquello que transcurre todavía sin nombre.

Se requiere de hombres y mujeres capaces de reconocerse en su humanidad más allá de los límites de sus conocimientos y de su poder para hacer; con la voluntad que cumpla las funciones de conciencia activa de la historia, pero inspirado en el espíritu generoso del respeto por la humanidad de todos, venciendo el vértigo provocado por la voracidad por tener y aparentar ser. Esta alineación, no obstante ser el cometido de todo tipo de justificaciones éticas, incluso teóricas, no representa más que la expresión de la condena del hombre por el hombre mismo.

Debemos cambiar el centro desde el cual nos pensamos y pensamos, de manera de acotar la gravitación de lo logo-céntrico para armonizar nuestra postura ante el mundo y el propio sujeto. Ello supone re-pensar lo pensado, darle otra significación a lo ya definido, volver a aclararnos lo aparentemente

esclarecido. También problematizar lo sabido y cuestionar en consecuencia los modos que tenemos para organizar el pensamiento con el que construimos nuestros conocimientos. Hacer prevalecer la fuerza de la imaginación, con su necesidad de lo nuevo, por sobre las certezas.

En este sentido, recuperar la libertad de la pregunta que nos impulsa hacia el misterio siempre más vasto que las verdades. Pregunta que nos coloca en el límite abierto hacia lo insondable siempre sostenida por la voluntad de razón y por la necesidad de mirar lo que transcurre. Es el flujo propio no solo de las cosas sino del propio sujeto pensante.

Son desafíos de época. De una época abrumada por sus conquistas y certidumbres, pero dominada por un espíritu deshumanizado y deshumanizante, donde convive el progreso técnico-científico con una creciente pobreza del pensamiento de la cual pueden constituir excepción el que se contiene en el arte y la literatura. Pero, aun en este caso, sin garantía de perdurar.

Con los matices propios de la disciplina y los límites que impone el contexto histórico, esto es, la naturaleza de las necesidades desde las cuales se piensa y conoce, el libro es una muestra de cómo poder comenzar a colocarnos en el umbral siempre abierto del pensar histórico como pensar ético-político, propio del hombre que se aventura a construir lo posible desde valores que le dan una alta estatura y trascendencia.

Producto de una prolongada experiencia colectiva, propia de la época en que todavía en los ámbitos universitarios tenía cabida la gran discusión acerca del devenir de la sociedad y del hombre, los escritos representan un anticipo de posibilidades por darse.

Hugo Zemelman
El Olivo, enero 2008
Chile

Los trabajos reunidos en el presente volumen son el resultado de un esfuerzo colectivo por pensar a las ciencias sociales, hoy, desde las diversas ópticas y disciplinas que constituyen a dichas ciencias. Los temas y disciplinas contempladas en este ejercicio de pensar las ciencias sociales son: el propio pensamiento, la sociedad y los sujetos sociales, la historia, el tiempo, el espacio, la cultura, la economía, la educación y la filosofía.

Como lo menciona Hugo Zemelman en el artículo que abre este volumen, Pensar y saber. Saber lo que se sabe y saber lo que se piensa, y que puede hacerse extensivo al conjunto de los textos: la pretensión es recuperar el interés, en el contexto latinoamericano, de lo que definimos como construcción del pensamiento teórico; resignificando así nuestra apropiación de las teorías sociales a fin de reconocer, desde la complejidad de nuestra propia realidad, alternativas de futuro. En este primer capítulo, Zemelman reconoce la profunda reformulación paradigmática que viven hoy las ciencias naturales y que han trastocado también las coordenadas de construcción de la realidad histórica y las formas en que hoy están siendo pensadas las ciencias sociales. Formas de pensar que exigen modalidades de conocimiento que recuperen las realidades potenciales de lo social y redescubran, en la construcción de la realidad histórica, los múltiples sentidos de ésta.

En el segundo capítulo Pensar a la sociedad y a los sujetos sociales, Zemelman se plantea la necesidad de dar cuenta de los dinamismos constitutivos inherentes a los agrupamientos colectivos, los cuales no sólo se derivan de sus complejidades múltiples y simultáneas, sino también de su sometimiento a condicionantes históricas. Esto supone el cuestionamiento de un viejo concepto de sociedad y de individuo, que dio lugar a análisis de lo social y de la subjetividad, cuya procedencia se remonta a los grandes discursos políticos desarrollados a lo largo del siglo XX.

El tercer capítulo, Pensar la historia como compañera de la esperanza, fue escrito por Juan Quintar, desde la historia y el oficio de historiar y –por otro lado– desde lo que hace algún tiempo a esta parte se ha dado en llamar epistemología de la conciencia histórica. Su intención es contribuir al debate sobre la función del historiador frente a los reclamos sociales y políticos que tienen fuertes perfiles éticos. Así, se pregunta ¿cuál es la responsabilidad del historiador, ya no frente al pasado, sino en cuanto a su capacidad de prefigurar nuevos futuros? Y añade que, lejos de responder a ésta y a otras preguntas, pretende abrir puertas y problematizar la cuestión tratando de redoblar esfuerzos para salir del "refugio", romper un pensamiento y una actitud profesional

cristalizada disciplinariamente, y saber reconocer los espacios e intersticios para volver a conectar la escritura de la historia con las realidades de nuestras comunidades.

En el cuarto capítulo, Pensar al tiempo desde las ciencias sociales. Guadalupe Valencia hace un llamado para pensar nuevamente a la temporalidad social como un problema epistemológico, teórico y metodológico, fundamental para las ciencias sociales. En el texto se intenta realizar una reflexión sobre el tiempo social a partir de una pregunta crucial: ¿cómo pensar al tiempo desde y para las ciencias sociales, hoy? Se sostiene y se desarrolla la idea de que la historicidad es, al tiempo que exigencia del conocimiento, el núcleo central de la naturaleza de la realidad social. También se revisa la relación entre los "modos del tiempo", el pasado, el presente y el futuro, y se defiende la conveniencia de otorgar al pasado un papel de activación en el presente.

El quinto capítulo, elaborado por Emma León, lleva por título Pensar la cultura o volver a descubrir el mundo. La autora ofrece un trabajo sobre la importancia crucial de pensar la cultura como dimensión clave de la constitución de las realidades y fenómenos sociales. Desde su perspectiva, la complejización de la vida contemporánea está marcada por factores identitarios de orden cultural que evidencian el carácter limitado de las estructuras y modos de proceder del conocimiento sistemático, ya que sus propios supuestos sobre la composición diferenciada de lo real, han dado lugar a un criterio de racionalidad que opera con base en oposiciones excluyentes y reduccionistas. Pensar la cultura en este marco, advierte, ha resultado en una ubicación de fenómenos subordinados y subvalorados, pues los mecanismos que los caracterizan tales como la ambigüedad, liminaridad y transposición son considerados como algo que contraviene la "objetividad" del conocimiento sistemático y no como criterios pertenecientes a otras lógicas constitutivas y racionalidades que requieren ser estudiadas en su propio terreno.

El capítulo seis, Pensar la política desde la incredulidad, Manuel Canto Chac pretende conferir a la teoría política el papel de interlocutora válida en los cambios contemporáneos. Para tal efecto, señala, es necesario que la teoría política se atreva a discutir problemas más allá de los consensos, viéndose más interpelada por la realidad que por la ideología (por los excluidos del consenso) o, mejor dicho, generar consensos sobre las razones de la exclusión. Por ese camino, lo que está en juego en la teoría política, es la posibilidad misma de recuperar su credulidad. Esto es, la capacidad de establecer puentes de discusión entre niveles teóricos hasta ahora sobrepuestos y paralelos: la democracia, el gobierno y los actores sociales.

Pensar la economía hoy en América Latina, de Gerardo de la Fuente es el séptimo capítulo de este libro En él, Gerardo de la Fuente nos dice que de

tanto pensar la economía hemos olvidado reflexionar sobre ella. De ordinario, advierte, carecemos de la distancia necesaria para poder siquiera reconocer nuestro pensamiento/acción económicos. Y ello es particularmente paradójico porque a pesar de que lo económico hoy por hoy se nos aparezca como un tinte asfixiante que todo lo mancha con su presencia, que todo lo reduce, también es cierto que es en esa área del conocimiento/práctica que nuestro continente ha producido algunas de sus más importantes aportaciones al saber humano. Al abordar la economía en Latinoamérica nos enfrentamos sobre todo a una cultura: a una cultura política, en primer lugar, pero con ella, a un conjunto de maneras de vivir, simbolizar e interpretar las vivencias en estas tierras. La economía, dice, forma parte de la imaginación latinoamericana.

En el octavo capitulo, Pensar las ciencias sociales desde la filosofía, de Alejandro Labrador el autor pretende aclarar de qué manera es posible, desde la Filosofía, contribuir al debate respecto de los fundamentos de las Ciencias Sociales y la relación de éstas con los problemas de la razón en la modernidad. Para tal efecto, en el ensayo se realiza un recorrido desde la problemática abierta por Lukács en los años veinte, acerca de las antinomias de la razón moderna hasta las alternativas ofrecidas hoy por el sistemismo sociológico y la sensibilidad posmoderna en la Ciencia y la Filosofía. A lo largo del recorrido, se va clarificando la idea de que sólo bajo la pretensión de continuar la construcción de una teoría crítica de la sociedad, se puede responder a la problemática descentrada y, por tanto, desarticulada de la racionalidad en la modernidad y, simultáneamente, enfrentar la dispersión y ausencia de fundamentos que por doquier hoy se observa en las Ciencias Sociales.

El artículo que cierra el libro, pero a la vez abre la discusión acerca de la investigación social, es Pensar la Investigación desde el margen de las ciencias sociales de Alfonso Torres Carrillo. Allí se visibiliza un conjunto de prácticas investigas que se vienen generando en las fronteras internas y externas de las ciencias sociales en la región. Por un lado, en los intersticios e intersecciones de las disciplinas: investigaciones transdisciplinares sobre campos problemáticos emergentes, por el otro, en los bordes de las ciencias sociales y otras prácticas intelectuales generadas desde movimientos sociales, la literatura y las artes visuales. A juicio del autor, es en esta marginalidad epistémica, sonde se están generando los aportes más novedosos en la construcción de conocimiento social al no estar subordinadas totalmente a los parámetros de la racionalidad científica y al abrir nuevas posibilidades de saber, pensar y transformar el mundo social.

Hugo Zemelman y Guadalupe Valencia

I. PENSAR Y SABER. PENSAR LO QUE SE SABE Y SABER LO QUE SE PIENSA

Hugo Zemelman

Conviene iniciar esta exposición recordando que nuestro mayor interés es el de rescatar, en el contexto Latinoamericano, lo que definimos como construcción del pensamiento teórico. Esto tiene varias implicaciones. La primera de ellas es resolver el problema de la apropiación del conocimiento que se está produciendo internacionalmente, porque pareciera ser que podemos volver a una suerte de dependencia intelectual de una producción que, aunque cuenta con mucho vigor y fuerza, no necesariamente da cuenta del conjunto de problemas que enfrentan los países de América Latina. Entonces surgen problemas evidentes: ¿cómo y para qué leer a un autor europeo o norteamericano?, ¿desde dónde apropiarse de su producción intelectual?, ¿están estos autores hablando de las mismas cosas que nosotros, o debemos apropiarnos y, por tanto, resignificar sus construcciones teóricas?

La cuestión de la resignificación es fundamental porque no sólo se trata de tomar ideas provenientes de autores situados en otros contextos histórico-culturales, sino de reapropiarse del sentido y significado que tienen esos planteamientos cuando se les trata de utilizar en contextos diferentes. Esto es particularmente importante si pretendemos que los intelectuales de América Latina piensen los problemas de su región y los piensen de la manera más elaborada posible. Pero sobre todo si queremos que no se limiten a pensarla sino que lleguen a construir propuestas que permitan reconocer, desde la complejidad de la realidad, "alternativas de futuro". Lo anterior significa, de hecho, comenzar por preguntarnos: ¿qué cosas, de aquéllas que se producen en Europa o en Estados Unidos, deben o pueden ser reapropiadas en el contexto latinoamericano?, ¿cuánto de lo que allí se ha teorizado es posible de ser utilizado significativamente para dar cuenta de los problemas de la región?

Esto conduce a un segundo problema que es el de incorporar a la elaboración teórica –cualquiera sea su área temática– la dimensión histórica. Y cuando hablamos de la incorporación de esta exigencia, no estamos hablando de historiografía, esto es, del conocimiento historiográfico acumulado respecto del pasado, sino de la historia del fenómeno en el momento que se estudia. Vale decir, de la dimensión histórica del presente, y de cómo dicha dimensión está siendo considerada u olvidada.

Cuando analizamos la democracia de América Latina, por ejemplo, desde el punto de vista de Bobbio, o de Sartori, podríamos preguntarnos si la historia



de la democracia de América Latina está contemplada en los textos de estos autores, o puede encontrarse, mejor, en las propias experiencias de la democracia latinoamericana. En general, y salvo contadas excepciones, diría que los autores, y sus teorías, han desplazado a la historia. El ejemplo anterior puede dar cuenta de un problema real: el que estemos enfrentando realidades que, incluso, pueden ser ficticias. Ello debido a que la historia, para los efectos de la construcción de un pensamiento teórico, no es sólo información, no se agota en la información. Ahora bien, si no se agota en la información, cabría preguntarse: ¿cómo puede incorporarse la dimensión histórica si ésta no se reduce a la información, ni tampoco, al contenido de ciertas teorías de la historia? Ante este problema me inclino por una solución que formulo en los siguientes términos: la historia no se reduce al contenido de ninguna teoría, sin embargo, está presente siempre en todas las teorías. Y está presente en la medida en que exige una forma de pensamiento que es abstracto, pero no necesariamente teórico; es decir, exige lo que –de forma descriptiva la "ubicación en el momento". La cual no transita, necesariamente, por una teorización formalizada.

Lo que ocurrió con el marxismo en América Latina podría ser un buen ejemplo de lo que estoy señalando. En la región, el marxismo fue asimilado de muchas maneras; pero una de las más importantes fue la que la concibió como una teoría de la historia. No obstante, hubo abundancia de análisis marxistas ahistóricos, por cuanto las categorías analíticas del marxismo fueron trabajadas de manera muy especulativa, sin referencia a situaciones históricas concretas. Y fue así como se dejaron de lado una enorme cantidad de problemas, que no pudieron ni siquiera ser reconocidos, ya que en los análisis no se incorporó lo que en estricto rigor podríamos llamar la historicidad del fenómeno.

Lo que decimos se puede ilustrar con una gran cantidad de fenómenos, como el de los sujetos o de los movimientos sociales, o del Estado y de los Regímenes Militares, a pesar de que podemos encontrar un gran cúmulo de conocimientos que reconocen posibilidades de corroboración empírica, aunque son conocimientos que carecen de la dimensión que estamos llamando "historicidad".

Si la historia no es el contenido de una teoría pero sí de un pensamiento abstracto, entonces, cabría preguntarnos qué concepto de historia se debe manejar. Diría que aquí nos aproximamos a uno de los grandes temas, que fueron de alguna manera acuñados en el XIX, aunque después quedaron subordinados.

A fines del siglo pasado la realidad histórica era la materia o el objeto de las prácticas sociales. Una idea premonitoria, que no ha sido trabajada suficientemente al interior del paradigma marxista, es la que se contiene en las famosas "Tesis sobre Feuberbach" de Marx. Son tesis cuyo espíritu decimonónico se

expresa en la incorporación, de manera clara y explícita, de diez u once ideas fundamentales para trabajar el concepto de realidad sociohistórica y, especialmente de la historia vinculada a la práctica social de los hombres. En general, el tipo de atención prestada a dichas tesis, concebidas como meras consignas movilizadoras, impidió que fueran trabajadas con la sistematicidad y complejidad requeridas. Sólo algunos autores, entre ellos Ernst Bloch, otorgaron importancia a dichas tesis en su sentido más profundo. Pero, en general, y gracias a las dinámicas que todos conocemos, la idea fundamental de vincular la historia con la práctica social, quedó reducida a una consigna, y nunca recibió el estatus epistémico que debió tener: aquél que permitiera trabajar la historicidad de cualquier fenómeno, como construcción social.

A fines del siglo presente, la idea ha reaparecido con mucha fuerza, pero en un contexto completamente diferente al de finales del siglo XIX. Hoy, con un entorno complejo, se comienza a constatar que definitivamente la historia, por lo menos en el corto plazo, no está sometida a leyes ni a regularidades. Porque si partimos de que hay legalidad histórica, las circunstancias, en los últimos veinte o treinta años del siglo XX, demuestran que, de haberla, se trata de una legalidad que se manifiesta en el largo tiempo histórico. Volvemos de este al problema que enfrentamos en las Ciencias Sociales cuando, no estamos interesados en el análisis de los largos procesos históricos –pues para ello está la historia entendida en un sentido amplio– sino en los restringidos, querámoslo o no, al análisis del mediano y corto plazo.

En estos casos ¿cómo reconocer las tendencias de regularidad en el mediano y corto tiempo? Es un problema que fue planteado pero no necesariamente resuelto, y que, en términos metodológicos, tiene que ver con el manejo de las escalas de tiempo. Es decir, si las leyes históricas se están expresando en el mediano y largo tiempo, y los fenómenos sociohistóricos los estamos estudiando en el corto y mediano tiempo, el problema es cómo vincular unidades de tiempo de corto plazo con unidades de largo plazo. La gran discusión paradigmática significa manejar dos conceptos que, a menudo, se sacrifican uno a favor de otro. Estos son los conceptos de coyuntura y de periodo histórico.

La relación entre coyuntura y periodo histórico es una forma metodológica de la legalidad o de la dificultad de reconocer legalidades; aunque sólo es un aspecto del problema. El otro tiene relación directa con las "Tesis sobre Feuerbach", se puede formular así: en el caso de una crisis en la certidumbre de regularidades, se complejizan las relaciones entre hombre e historia.

Se abre un abanico de problemas que se derivan de la relación entre práctica e historia, pero que pueden analizarse desde la perspectiva de un concepto que ha tenido presencia en cierto tipo de análisis politológico: el concepto de construcción histórica. Empero, se trata de un concepto problemático porque

tiende a ser utilizado en términos muy psicologistas, o bien en el marco de la búsqueda de una suerte de legalidad de la historia con lo cual se reduce a cierto determinismo histórico. Diría que la construcción no es ninguna de las dos cosas: ni es sólo expresión de la subjetividad de los sujetos, ni se puede reducir a dinámicas estructurales.

El problema que se plantea en el manejo del concepto de "construcción histórica" se refiere a que estamos enfrentados a un nuevo concepto de realidad. Probablemente el siglo XX nos está cuestionando el concepto de realidad objetiva, forjado por el positivismo del siglo XIX, que heredó el propio Marx, pero que para nosotros en la actualidad se ha convertido en una exigencia de objetividad sometida al requisito de la regularidad. De allí que, hasta hoy, una buena parte del auge de la estadística y de los análisis cuantitativos descanse en el presupuesto de las grandes regularidades, mismas que le otorgan el estatus de cientificidad.

Sin embargo, no sólo en las ciencias sociales sino también en las ciencias naturales, el desarrollo histórico ha complejizado la comprensión de las legalidades, al incorporar la aleatoriedad de los fenómenos y la necesidad de comprensión de lo indeterminado. Hasta muy avanzado el siglo XX, el concepto de realidad objetiva, se basaba en la presencia de determinaciones o regularidades empíricas o numéricas. Hoy en día, sin embargo, nos domina una gran incertidumbre respecto de lo anterior. Y no tanto porque no se puedan apreciar regularidades sino por la escala de tiempo en el que pueden apreciarse que es una escala que, en el caso de las ciencias sociales, no corresponde con el ámbito de tiempo de análisis típico de ellas.

Lo anterior nos obliga a pensar el concepto de "realidad objetiva" desde esta óptica. En efecto, hoy en día debemos enfrentar una serie de exigencias epistémico-metodológicas que van a tener, desde luego, consecuencias en las construcciones teóricas. Una de ellas es la que se deriva de la necesidad de forjar una nueva estructura de categorías, en un momento en el cual, y manejo esto como una hipótesis, vivimos un momento de tránsito de un paradigma a otro.

Hoy parece vivirse una profunda reformulación del paradigma de las determinaciones o –para decirlo en términos más conocidos– del paradigma de la explicación causal, cualquiera sea la acepción que se manejo del concepto de causa. Y debo aclarar que en ningún caso estoy manejando ese concepto, en una acepción mecánica; pues desde hace treinta años Hempel planteó que el concepto de causa tenía enormes posibilidades de formularse en forma mucho más compleja que una concepción mecánica y lineal.

Pero ese paradigma, a pesar de todas sus sofisticaciones, en este momento aparentemente está llegando al límite de su propia capacidad cognitiva. Nos enfrentamos al desafío de qué es lo que puede remplazar a este paradigma, y



debemos de estar muy alertas respecto al hecho de que estamos enfrentando nuevos retos de análisis, nuevos conceptos de realidad, que no coinciden con aquellos que hemos venido arrastrando en los últimos tres siglos.

En el ámbito de las ciencias humanas una variante importantísima con respecto al esquema explicativo, fundado en la noción de "realidad objetiva", está representado con mucha fuerza en el historicismo alemán y en algunos paradigmas posteriores. Pero más allá de eso, tendríamos que preguntarnos por los retos gnoseológicos y cognitivos que nos plantea esta nueva realidad emergente. Podría tratarse, decía antes, de nuevas estructuras categoriales. Lo que se aprecia en este momento, de manera relativamente clara, son algunos síntomas de cambio.

El primer síntoma es que el problema del tiempo se complica, en la medida en que la asociación del tiempo social con las regularidades históricas muestra grandes dificultades para apreciar la relación entre temporalidades con plazos diversos. Problema, este último, que la Escuela de los Annales ya había planteado, y que las ciencias sociales todavía no resuelven.

Un segundo síntoma está vinculado al problema de la construcción de la realidad histórica. La idea de que la realidad histórica se construye–que es algo que el siglo XX nos deja muy claro–, tiene una serie de implicaciones. Una de ellas es la de la re-emergencia de algunas categorías, como la de "lo potencial" y la de "lo necesario", que encontraron una de sus máximas expresiones en la escolástica, y fueron abandonadas a partir del Renacimiento y sepultadas con la imposición del paradigma cartesiano centrado en la idea de determinación. Estas dos categorías nos están planteando, quizá nuevas formas de razonamiento que no necesariamente se restringen a lo causal o explicativo (en cualesquiera de sus modalidades).

En el ámbito de las ciencias sociales se puede constatar, más claramente que en el caso de las ciencias naturales, que la realidad social se construye, y estamos, cada vez más, enfrentando con mucha fuerza el fenómeno de las "emergencias", que nos obligan a un tipo de razonamiento que no se agota en lo que podríamos llamar un razonamiento de extrapolación o de posibilidades, a partir de factores.

Estamos enfrentados a fenómenos que emergen, tal vez teniendo un antecedente claro o no, que nos colocan frente a uno de los desafíos fundamentales de la historia. Y es el de entender que ésta no es sino la "especificidad" de cada fenómeno, de su fenomenología. Puede ocurrir que estas emergencias se hayan dado en el pasado, lo que no significa que se repitan de la misma manera.

Un tema que sirve para ilustrar lo anterior es el del análisis de los sujetos sociales. Es frecuente escuchar, ante la crisis de paradigmas, que estamos ante la emergencia de nuevos sujetos sociales. Hay quienes hablan de los nuevos y de los viejos sujetos sociales, sin preocuparse qué relación hay entre los viejos

y los nuevos, si los nuevos nacen de los viejos o bien si los nuevos niegan a los viejos. Hay una serie de problemas: no es lo mismo pensar que dichos sujetos no tienen una relación directa con un antecedente anterior, que decir que estos sujetos son, de alguna manera, una prolongación transformada de un actor anterior.

Lo anterior representa un tema muy interesante que, en este momento, se ha convertido en un núcleo central del discurso de las ciencias sociales y en un tema de debate sobre las nuevas estructuras categoriales, en la medida en que aluden a esas "emergencias", súbitas y coyunturales, y a menudo no explicables.

Un tercer síntoma, derivado de la problemática anterior, es la idea de lo aleatorio. Nos está obligando a repensar nuestras estructuras categoriales mucho más a fondo de lo que imaginamos. Y aquí lo aleatorio lo estoy tomando en el siguiente sentido: si la historia no está sujeta necesariamente a regularidades claras, por lo menos en el corto y en el mediano plazo, significa que la historia no tiene una dirección única sino que se abre a múltiples direcciones.

Este tópico se ha discutido durante mucho tiempo, pero el problema es que no podemos seguir discutiéndolo como un tema más; debemos tomar conciencia de que lo anterior se traduce en un desafío para la construcción de conocimiento. ¿Qué significa dicho desafío, más allá de la asunción de que la historia tiene muchas direcciones?

No es fácil de responder. Lo que demuestra la historia del siglo XX, en muchos lugares del mundo, es que efectivamente la historia tiene muchas posibilidades en movimiento y no sólo una. Cuando se habla, por ejemplo, de la crisis de las utopías en el fondo se está aludiendo a una crisis del modo de entender la historia como moviéndose siempre en una misma dirección, en dirección única y siempre positiva. Este era un razonamiento de tipo platónico: suponía que la humanidad se movía, de manera inexorable, hacia el bien, hacia lo mejor, hacia el progreso. La idea de progreso, además de ser una idea histórico-concreta, es una idea ética que implica que la historia, en razón de su desenvolvimiento legal, contribuye, por sí misma, a la liberación de los hombres.

No obstante, lo que ha demostrado el siglo XX es que esto no es así, que la historia también puede tener derroteros que no son precisamente emancipatorios, que la historia puede volver atrás, y que los fenómenos pueden ser reversibles. Que aquello que se pensaba superado se puede repetir, y, quizás, no como caricatura sino como tragedia. Este es un aspecto importante de entender –que se vincula con las ideas de construcción y de potencialidad–, porque si la historia tiene muchas posibilidades de desenvolvimiento y no todas ellas conducen a "lo mejor", entonces, el gran dilema del hombre, y por lo tanto del conocimiento, está en reconocer la potencialidad de construcciones en distintas



direcciones. Y esto, si queremos ir más allá de un mero discurso ideológico o valórico, está repleto de desafíos epistemológicos y metodológicos.

En buena parte, estos desafíos aluden también a la pregunta: ¿qué significa hablar, hoy en día, de las ciencias sociales? Pensar en las ciencias sociales no significa simplemente pensar teóricamente, y menos si pensar teóricamente significa usar teoría. Puede significar algo mucho más modesto o paradójicamente algo de mucha mayor envergadura: significa ser capaz de entender el momento en el cual se quiere construir una teoría. Comprender el momento en el que se está viviendo y en el que se quiere actuar y para el cual quiere usarse una determinada teoría. En este marco no importa tanto el contenido de la teoría, sino esa otra dimensión que incluye a la teoría y que no se agota en ella, que llamamos momento histórico.

El momento histórico, que puede ser enfrentado con muchas teorías diferentes supone un pensamiento abstracto: colocarse en el momento. Quizás sea éste uno de los grandes desafíos que tenemos en las ciencias sociales: más que describir los momentos ubicarse en los momentos. Lo que conduce a varios desafíos, el primero es el de dejar atrás la idea de que por el hecho de que tengamos un constructo teórico, o sea que tengamos una teoría por adecuada que ésta parezca, se esté dando cuenta de un momento histórico, que nos plantea la relación que hay entre los córpora teóricos y contextos históricos. El segundo desafío es el de entender el tipo de relación de conocimiento que el sujeto pensante construye con su momento. El primer desafío es, quizás, el más difícil de resolver porque es el que más pesa en nuestras conciencias, que se vuelven conciencias teóricas, gracias a la importancia que, en nuestra formación, se otorga a la teoría.

Pero creo que hoy se comienzan a observar en los distintos paradigmas en uso, –pienso en la fenomenología, en el pensamiento crítico, en el sistemismo, en el hermenéutico, en los estructuralismos, etc.– ciertos indicadores de convergencia. Y lo planteo con cautela para no ser calificado de ecléctico o de sincrético. El problema de fondo es que estos paradigmas están aportando, cada uno, visiones e interpretaciones específicas: pero ninguno resuelve cabalmente el problema del contexto histórico.

Podría ser el caso que alguien, en veinte o treinta años más y refiriéndose a este momento histórico, pueda decir que a finales del siglo XX, efectivamente se pudo llegar a construir una perspectiva con aportaciones de diferentes escuelas de pensamiento. Tal vez, en ese momento futuro esto ya no sea visto como sincretismo o eclecticismo, simplemente porque son etapas del hombre para dar cuenta del problema que subyace a su momento histórico.

De ahí lo absurdo de los dogmatismos epistemológicos que postulan la superioridad de una escuela frente a otra, cuando ni siquiera estamos seguros de qué están dando cuenta. Hay una sola cosa que sí sabemos: de lo que se

está tratando de dar cuenta es de eso que llamamos la complejidad de lo real. Y a la concepción de complejidad van aparejados todos estos problemas que he mencionado antes. Es decir, todos los desafíos categoriales para una construcción de una forma de razonamiento que conduzca a una nueva forma de construcción teórica.

Algunos problemas, que surgen, son los de la incorporación de los significados, lo que puede estar mejor resuelto en un paradigma que en otro; o la capacidad de descripción de situaciones de hecho, esto es, de lo dado con todo su dinamismo, pero también con todas sus limitaciones, que pudiera estar mejor resuelto en un paradigma que en otro; y, en fin, el poderse dar cuenta de que hay realidades que están siempre más allá de los límites del propio paradigma, o de la propia construcción teórica que podría ser aportación de ciertos paradigmas pero no de otros. Y aquí, estoy en los paradigmas hermenéuticos, sistémicos y críticos, respectivamente, para dar un ejemplo de cómo pueden estar apuntando, desde distintas perspectivas, a la problemática de la complejidad; sin que esto signifique que den cuenta de la complejidad, pero sin que nos permitan acercarnos por caminos que no necesariamente tenemos que considerar opuestos o contradictorios. Esto último, para no establecer con los paradigmas una relación dogmática y reduccionista.

Con relación al mismo tópico, surge otro problema significativo desde la perspectiva de la formación de las personas. Consiste en hacernos las preguntas fundantes. Si en este momento consideramos que la realidad socio histórica es una realidad fuertemente indeterminada, que se construye, y que, por lo tanto, puede desembocar en distintas direcciones posibles y no sólo en una –como suponía la ley del progreso ineluctable de la humanidad hacia el bien–, cabría preguntarse cosas como las siguientes: ¿cuál de todos los paradigmas hoy existentes da cuenta mejor de este problema?, ¿cuál paradigma da cuenta mejor del manejo de lo indeterminado?, ¿cuál da cuenta mejor de lo potencial de las realidades socio-historicas? Y, en definitiva, ¿cuál de todos recoge y resuelve la incorporación del actor constructor de historia de mejor manera? Esas son preguntas que nos pueden permitir el acceso discriminatorio en favor de un paradigma o de otro, antes de encerrarnos en juicios a-priori. En el fondo, la pregunta más importante es si estos paradigmas dan cuenta o no, de algo que es fundamental en el ámbito de las ciencias humanas o de las ciencias sociales, como es la historicidad de los fenómenos. Es decir, analizar si está resuelto de la misma manera, o no está resuelto el problema de la historicidad en la hermenéutica, en el pensamiento sistémico y en el crítico, o en cualquier otro. Porque a partir de cómo se resuelva esta cuestión es que se está realmente resolviendo la recuperación del sujeto concreto constructor de realidades.

Las anteriores son preguntas de entrada para enfrentar la dificultad de cómo pensar hoy a las ciencias sociales.

Otra línea de entrada, es la naturaleza de la relación que se construye con la realidad. Hay básicamente dos tipos de relación, más allá de la crisis de los paradigmas de la explicación científica. Uno, es la relación con el mundo en términos de una relación en que lo real externo al sujeto se reduce a un objeto o a constelaciones de objetos, cada uno de los cuales puede ser trabajado en el marco de una lógica de identidad teórica. Y, tal como lo exige el paradigma de la explicación causal, o de las determinaciones teóricas, que es el que domina el pensamiento desde el siglo XVII, y que está presente en todos los paradigmas, no hay ninguno que escape a esta lógica. Ya sea que se hable de la relación causa-efecto, o bien de la imputación de sentido, para hacer una comparación entre Marx y Weber, se está tratando de establecer una relación de determinación en el ámbito del conocimiento humano.

No obstante, hay otro tipo de relación que pareciera estar exigida por el momento histórico actual; momento que podemos caracterizar como de crisis del modelo civilizatorio industrial-tecnológico que ha causado tantas perturbaciones evidentes, como la creación de pobreza, marginalidad y de una serie de patologías sociales y en el medio ambiente. Crisis del modelo civilizatorio que nos está obligando a repensar una mera relación con la realidad externa, relación que fue importante tanto para los griegos como en el medioevo y en el renacimiento, pero que se presenta hasta el siglo XVII, aunque termina por disiparse en los siglos XIX y XX, y que podríamos caracterizar como una relación que impide cualquier tipo de reducción a objeto en la conceptualización del mundo. Relación que, de alguna manera, ha sido reivindicada por algunos intelectuales provenientes de cierta hermenéutica, como Appel. O bien de otros autores como Bloch o Levinas que, desde sus respectivas posturas, comienzan a complicar la relación con el mundo, agregándole dimensiones que podrían considerarse que son dimensiones éticas, pero que son más que eso puesto que complejizan la relación de conocimiento (sujeto-objeto) al plantearla como una relación sujeto-sujeto.

Hay también otras formas de esta relación que no reduce el mundo a objetos, formas que tienen una historia mucho más antigua, como es la relación que podamos considerar como contemplativa. Relación que fue genialmente desarrollada en el pensamiento presocrático y que más tarde se recupera en la Edad Media y en el Renacimiento. Una relación que no es sobre el mundo sino ante el mundo. Lo que tiene una significación muy importante porque resulta que si en este momento nos estamos enfrentando a un contexto civilizatorio industrial-tecnológico, que se caracteriza por una profunda crisis, la pregunta

que cabe plantearse es ¿qué estamos haciendo, como científicos sociales, frente a ese contexto?

Si nos preocupamos del problema de las realidades potenciales, en cuanto la realidad no se agota sólo en un producto, sino que tiene posibilidades de muchos productos, sí pensamos que la realidad histórica se construye, y no sólo en una dirección sino en varias direcciones; si estamos pensando —en una palabra— en el desafío epistemológico que conlleva el concepto de construcción de la realidad histórica, que implica la necesidad de recuperar constructores de realidad —porque la realidad no se construye con algoritmos, con estadísticas, ni con axiomas, sino que con sujetos individuales o colectivos—, entonces el problema es: ¿cómo rescatamos al sujeto capaz de enfrentar a un contexto que, por su parte, modela a un sujeto que le sea funcional?

Si nos proponemos organizar un discurso de las ciencias sociales que busque el rescate del sujeto de la tecnología, nos limitamos a construir el sujeto sólo capaz de moverse con la tecnología, en vez de poder rescatar al sujeto que, antes de moverse con la tecnología, sea capaz de reconocer a la tecnología como un condicionamiento de su contexto. Lo que está en el centro del debate de los verdaderos críticos de la tecnología hoy. Me refiero a un debate que libran, fundamentalmente, algunos autores norteamericanos que no están negando la tecnología, ni propiciando hipótesis del hombre russoniano.

Si bien no se puede negar que el capitalismo industrial-tecnológico es enajenante, marginalizante y antiecológico, etc., no deja de ser un error pensar que haya que empezar de cero, buscando al hombre de la naturaleza, porque esa sería una tarea imposible. El punto de desafío en esta crítica no es tanto la negación de la tecnología, en la medida en que esta forma parte de la propia capacidad del hombre para construirse como hombre. Más bien el desafío está en poder tener una visión del fenómeno tecnológico, en tanto contexto que nos moldea como sujetos.

Sin embargo, para organizar ese discurso y traducirlo en un mensaje que tenga sentido para la gente, tenemos que partir por redefinir la relación con la realidad externa; es en ese ámbito donde encuentra todo su valor el desarrollo de la diferenciación entre construir un discurso sobre algo, de lo que es construir un discurso ante algo. Para que, después, desde ese antes, debidamente reconocido, se pueda construir el discurso sobre aquello. En la tradición del pensamiento de Marx, lo anterior se vincula con el tema de la alienación, de la alienación tecnológica, para rescatar a un sujeto capaz de reconocer opciones, y no simplemente permanecer inerte frente a sus lógicas dominantes.

Tenemos que partir por reconocer realidades tan primarias como la de la tecnologización de la subjetividad del sujeto. Tema que es base para toda una línea de desarrollos, tanto en el ámbito de la antropología como en el de la psicología social. En la medida en que ambas analizan cómo es que la propia

mismidad del sujeto, en su privacidad, en sus espacios de cotidianeidad, como sujetos pensante, emotivo, evolutivo, o como queramos llamarlo, se va tecnologizando desde su misma subjetividad, y, por tanto, aceptando como realidad evidente, lo que no es más que una opción entre otras muchas opciones.

Lo anterior supone un esfuerzo significativo para enfrentar la pregunta acerca del pensar en las ciencias sociales. La recuperación de una nueva manera de relacionarse con el mundo supone, entre otras cosas, construir de la manera más rigurosa posible enunciados que sean fáciles de manejar y que tengan un sentido para todos. Aunque dicha recuperación no se identifica de inmediato con el contexto, sino que me implica previamente una distancia para reconocerlo como contexto. Por ello tiene fundamento aquella advertencia y lamentación de que los científicos ya no estén preocupados, como lo fue en otras eras, por estar imbuidos de una concepción filosófica dentro del cual organizar el discurso científico.

II. PENSAR LA SOCIEDAD Y A LOS SUJETOS SOCIALES

Hugo Zemelman Merino

Uno de los problemas teóricos sustantivos de las ciencias sociales, a los que se ha conferido mayor importancia, es al tema de los sujetos sociales, cualquiera que sea su expresión histórica. Por ello, nos interesa analizar la problemática del sujeto y, desde luego –considerando los desafíos del carácter metodológico que presenta el tema– no es necesario ahondar en detalles para señalar que hay una dificultad metodológica en el análisis de los actores, de los sujetos o de los movimientos sociales (como queramos conceptualizarlos); dificultad que, en gran medida, se desprende de dos exigencias o desafíos que el tema contiene: la primera apunta al hecho de que tal problema es enormemente dinámico, y se agota sólo en la medida en que el investigador es capaz de estudiarlo en su propio movimiento; de tal suerte que los estudios respectivos no siempre logran, necesariamente, dicho propósito. La segunda dificultad (que se deriva de la anterior), se explica por la heterogeneidad de dinamismos que contiene la problemática del actor o del sujeto: se trata de una dinámica correspondiente no sólo a un plano de la realidad sino a varios, incluso a planos de la realidad entrecruzados entre sí.

Ahora bien, para entrar a la cuestión con cierta calma, convendría partir de una vieja problemática –que ya venía dándose desde los clásicos en adelante– y que no ha sido del todo resuelta, a pesar de los esfuerzo que hoy en día se hacen para resolverla. Me refiero a uno de los últimos intentos de los llamados "individualismos metodológicos" que tienen su origen, fundamentalmente, en el mundo sajón, como respuesta a lo que se ha dado en llamar los enfoques colectivistas, o colectivo-estructurales. En el fondo, esos enfoques del individualismo metodológico son una respuesta a el análisis de clase, en la medida en que se considera –y ese es el punto de discusión– que, el análisis de clase, ha resultado insuficiente. Por ello, se trata de saber hasta qué punto la categoría de clase es insuficiente o, en todo caso, se trata de un cuestionamiento de dicha categoría que en el fondo entraña una argumentación ideológica. Para anticipar una idea, pienso que se trata de una afirmación ideológica sobre la cual quisiera abundar en el curso de esta exposición.

La primera gran cuestión que hay que afrontar, son las distintas acepciones que se le pueden conferir al concepto de sujeto. En efecto, si nosotros tomáramos en cuenta los desarrollos teóricos que al respecto se han venido dando desde comienzos del siglo hasta el presente, observamos que han sido muchos los conceptos que se han utilizado para dar cuenta de este problema. Al res-

pecto conviene recordarlos: una primera gran conceptualización es el concepto de "Masa", que fue trabajado en dos direcciones, casi en forma simultánea, como masa espontánea y como masa unificada en organizaciones. Este fue un debate de gran importancia que se dio en los primeros diez o quince años del siglo XX, especialmente a partir de lo que fueron los escenarios europeos en un momento en que se presentaba como expectativa el hecho de que, por ejemplo, en países altamente desarrollados como Alemania se observan revoluciones sociales. Este fue un parámetro de la discusión por lo menos hasta 1920: la posibilidad de que ocurrieran grandes transformaciones en esas sociedades, originó un debate que giró fuertemente en torno al concepto de masa; como masa espontánea, en la acepción de Rosa Luxemburgo, o de masa unificada en la organización, en el enfoque de Kautsky, Parvus, etc.

Si seguimos avanzando en este panorama global, nos vamos a encontrar con el hecho de que el concepto de masa se comienza a complejizar en función de situaciones históricas, dando también inicio a una serie de disquisiciones orientadas a rescatar la idea de sujeto; pero ya no solamente como el gran sujeto transformador, en la vieja acepción del actor histórico que fue, por ejemplo, utilizada por Lenin y Rosa Luxemburgo, a pesar de sus discrepancias, precisamente, en relación al concepto de masa; sino que se comenzó a trabajar el concepto de sujeto dentro de sus propias limitaciones estructurales, surgiendo ahí una pléyade de conceptos a los cuales quisiera aludir más más adelante como es, por ejemplo, la reciente discusión de Mefassolí a través del concepto "socialidad".

Esto nos induce a plantearnos, por un lado, estas divergencias conceptuales, tratando de seguir una linea de razonamiento en la búsqueda de cómo estudiar al sujeto y, por otro, nos plantea como trasfondo, la gran cuestión que ya venia emergiendo desde los clásicos y a la cual hice ya alusión: la relación entre individuo y sociedad; pero ¿en qué consiste la relación entre individuo y sociedad? ¿es una dicotomia polar? o, ¿habria más bien que entenderla como polos de un continuo?

Surgen distintas interpretaciones, pero cualquiera sean giran siempre –si se quiere resolver el problema y para no quedarse en la mera reducción de un polo en otro– entorno a dar cuenta de la idea misma de continuo, negándose a optar por un discurso de reducción de la sociedad a lo individual (como es el caso de los individualismos metodológicos) o, inversamente, el subordinar el individuo a la sociedad (como podrían ser ciertos enfoques estructuralistas muy estáticos).

Ahora bien ¿en qué consiste ese continuo? Si al respecto se revisa la literatura, se constata la existencia de dos conceptos (uno más trabajado que el otro) que, de alguna manera, pudieran estar dando cuenta de este proceso, de este

continuo. Este continuo, desde cierto punto de vista, es un razonamiento dinámico, es un proceso; pero es un proceso complejísimo, constitutivo, diríamos nosotros; al respecto, la constitución apunta en dos direcciones: por una parte hacia la dimensión del individuo, pudiendo llegar a expresarse en un concepto forjado por la psicología retomado por ciertas corrientes antropológicas como Dumon, entre otros, que es el concepto de "individuación" y; de otra parte, el proceso constitutivo no es solamente un constitutivo de la individuación, sino que también lo es de lo colectivo, haciéndose entonces más complejo el problema. Al respecto, habría de preguntarse: ¿constitutivo de qué cosa social? ¿de grupos, de clases, de etnias? Es precisamente aquí el lugar en el cual da inicio la discusión consistente en abrir quizá el juego de las categorías, para dar cuenta de lo que estamos entendiendo por la constitución de la dimensión social y ya no de la individual.

En este marco donde cabría recuperar la discusión –y no darla por superada ni por muerta– de las grandes categorías (forjadas durante los últimos cien años para dar cuenta del problema), como son las de clase y de etnia; esta última fecundamente recuperada en la actualidad en muchos análisis antropológicos, incorporando también –por qué no–, en un plano metodológico, la categoría de "género".

En ese horizonte, pudiéramos estar, entonces, en presencia de un juego de categorías, con el fin de responder a la cuestión de esa otra dimensión de lo constitutivo que es lo social, y por tanto, enfrentados a estos dos polos unidos por un continuo. Este continuo es un proceso constitutivo que puede, por un lado, expresarse en individuación y por el otro, en lo que estoy llamando la conformación de ciertas subjetividades sociales. Al respecto, el concepto de "subjetividad social" lo uso entrecomillado porque para algunos tal concepto es, o eventualmente contiene, una aporía; sin embargo, esa es una parte de la discusión sobre la cual no me voy a detener en este momento. Lo que interesa dejar claramente destacado es el juego de categorías que podría estar en marcha o disponible, incluso, para dar cuenta de esa segunda dimensión de lo constitutivo que es lo social.

Dicho en otros términos: lo que se acaba de señalar es simplemente un marco problemático en una primera aproximación. Pero para poderlo ver con mayor serenidad y profundidad, tendríamos que hacer un repaso muy detenido de cómo ha sido discutido el problema en los últimos cien años, algo que obviamente, no se puede hacer en el marco del presente trabajo. Sin embargo, quisiera fijar algunas referencias o, mejor dicho, algunos hitos de referencia que son fundamentales (por lo menos desde el año de 1900 hasta el presente), eligiendo para tal efecto a cinco o seis autores que, a mi juicio, me han parecido relevantes; ello en un esfuerzo muy complejo y siempre inacabado de revisar esta reflexión que es, como podrá observarse, entre teórica y metodológica.

Voy a agrupar a estos autores en dos grandes categorías: aquellos que se caracterizan por llevar a efecto una reflexión de carácter político y que fue predominante en los primeros treinta años del siglo XX, con excepción de algunos aportes de la psicología de masas; y un segundo grupo, más a fin a aquellos que organizaron los discursos académicos; en ambas vertientes, nos enfrentamos con discursos cuyas problemáticas son distintas, y, por tanto, se responde a cuestiones diferentes.

Por el lado del grupo al que pertenecen los autores académicos, se trató de encontrar una explicación a este continuo, no solamente en un recorte de observación, en un tiempo y en un momento histórico dado; más allá de esa visión, algunos de ellos, ambiciosamente, han procurado hacer recortes longitudinales, llegando con ello a establecer que la problemática de la constitución de lo social, puede ser una clave para entender la evolución misma del hombre presentándose, por tanto, como pensamientos a gran escala.

Inversamente, aquellos autores que podrían ser caracterizados como políticos, se plantearon problemas no menos complejos, aunque en otra escala temporal. Estos no buscaron hacer grandes interpretaciones acerca del papel, por ejemplo, de los sujetos en la historia o en la explicación de los procesos históricos; lo que más bien se propusieron fue responder a la siguiente pregunta: ¿qué hacer con los sujetos y qué pueden hacer los sujetos? Esta es, indudablemente, una discusión fundamental del siglo XX que, ideológicamente, se ha pretendido sepultar calificándola de obsoleta. Sin embargo, como podrá observarse, la discusión se mantiene vigente hasta nuestros días, y muy probablemente lo siga estando a lo largo del siglo XXI, toda vez –y este es un presupuesto– que sigamos pensando en el hecho de que el hombre aún es responsable de sí mismo y que continúa asumiendo, frente a sí mismo, su función de constructor.

Por tanto, estas reflexiones respecto al siglo XX siguen siendo vigentes por varias razones. La primera de ellas (a pesar de todos los ajustes históricos que pueda tener la discusión) es que estos autores plantearon el problema del actor o del sujeto dentro de lo que sería una teoría del cambio social, no necesariamente está regulado y marcado por leyes, siendo más bien, en una medida importante, una construcción de los actores. Esta es una idea que estuvo muy presente en el marxismo clásico e incluso en el propio pensamiento bolchevique, aunque en este último con matices importantes. Para Bujarin, por ejemplo, el cambio del sistema económico y político no iba a ser el resultado fatal de las leyes internas del capitalismo, sino consecuencia de una acción colectiva consciente. Esta convicción estuvo siempre presente y es, precisamente, esta idea la que llevó a plantearse los grandes problemas teóricos en relación al sujeto.

Al respecto, veamos algunos de estos planteamientos: el primero es el problema de la espontaneidad y, por tanto, el de la subjetividad como expresión de una espontaneidad colectiva o, para decirlo en términos de la época, el problema de la espontaneidad de la masa; una espontaneidad que se contenía a sí misma, esto es, que se autodirigía. El concepto de autodirección que no hay que olvidar, en tanto puede tener formulaciones actualizadas; su vigencia dependerá quizás de la significación que hoy el concepto tenga y del espacio con que se le opere.

Así, por ejemplo, vale la pena diferenciar el pensar en masas espontáneas autodirigidas en la lógica de Rosa Luxemburgo (quien pretendía que esta masa fuera el gran actor de la transformación de la sociedad nacional y también de la internacional) de lo que actualmente podríamos entender por espontaneidad autodirigida, cuya reflexión supone coordenadas de tiempo y de espacio mucho más restringidas, tal y como hoy podrían ser ciertos tipos de movimientos locales. Aquí surge uno de los primeros problemas teóricos cuya duración alcanza nuestro presente: ¿qué relación hay y cómo se puede resolver entre masa y organización? Esta es, indudablemente una cuestión que –hasta el presente– ha sido abordada a través de distintas formulaciones.

En efecto, para usar una de las terminologías más usuales: la relación entre partido y movimiento, que ineludiblemente continúa siendo una discusión de actualidad (no obstante remontarse su origen al año de 1905 o quizás antes del presente siglo); ahí surge un problema que no tiene que ver con este continuo, entre la individuación, por una parte, y los procesos de constitución de la subjetividad, por la otra, que es el concepto de "voluntad social". En apariencia, el concepto de voluntad tiene una génesis u origen psicológico, pudiendo estar más vinculado al individuo; sin embargo, aquí no se echa mano de la acepción del individuo, sino se dispone de una concepción más amplia, como sería el conferirle voluntad a un colectivo que puede surgir de una masa y que, junto con esa voluntad atribuida, se asocia al comportamiento de esta subjetividad de masas, sobre la base de la idea de telos, es decir, de finalidades; por lo tanto, se comienza a argumentar que la masa espontánea es algo que la más que la mera espontaneidad, que pasa a una etapa de organización de la voluntad con el fin de construir proyectos.

Esta es la discusión sostenida entre Rosa Luxemburgo, Kautsky y Lenin, siendo al respecto diferente la postura de Rosa Luxemburgo frente a la de Kautsky y a la de Lenin, y aunque la posición de Lenin y Kautsky difieren, no obstante, ambos defienden el elemento de la voluntad organizadora de la masa; las diferencias apuntarían a lo que podríamos llamar, para usar tal vez un término más nuestro y actual, el ritmo de esa espontaneidad organizada; y aunque estos son hechos bastante conocidos y evidentes, no obstante hay ahí un problema importante,

que tiene que ver con ciertos colapsos que nosotros hemos comenzado a vivir a partir de 1989 con el derrumbe del muro de Berlín.

La idea básica de dos destacados autores en esta discusión Pannekoek y Rosa Luxemburgo, como intelectuales activos y no de escritorio, quienes en su momento establecieron una relación interesante, es que el concepto de masa es o contiene una estructura racional; sin embargo, lo importante no está ahí sino en cuál es la función de esta estructura, siendo esta el espacio en el cual se deposita la esperanza del cambio. Esta idea se puede trabajar en muchas direcciones, aunque para nuestros fines podemos destacar dos: una en términos estrictamente ideológicos y que consistiría en apostar a la capacidad de esta voluntad social que se encuentra en la masa; y la otra que estuvo presente en la crítica de Karl Korch en 1922 (distinta a la anterior orientación), que es la idea de la potencia, es decir, el problema de la esperanza en el cambio, que posteriormente sería objeto de distintos tipos de formulaciones, la última de las cuales fue formulada en la década de los setenta, en la versión desarrollada con una enorme fuerza por Ernst Bloch, mediante una invocación o, como en esa década se decía, a través de una convocación.

Sin embargo, la idea de potencia no se trabajó como podría derivarse en cierta medida de la postura de Korch en los años veinte. Si rastreáramos un poco esta idea de la potencia, es posible encontrarla en algunos de los pocos escritos que sobre el problema de la organización política redactó Georg Lukács, cuando era dirigente político activo en los años veinte. Como quiera que sea, lo que interesa destacar es el problema de cómo se comienza a transformar esa masa en una estructura que contiene la esperanza de cambio, es decir, el concepto de masa con esperanza.

Al respecto, sería muy interesante confrontar este planteamiento que he sintetizado, con el texto de Elías Canetti Masa y poder; pues en la visión de Canetti aparece de manera muy aguda y con muchas ejemplificaciones históricas el concepto de masa. Canetti aplica el concepto de masa a determinados tipos de actores sociales o de movimiento sociales de inspiración escatológica o religiosa. Como quiera que sea, hay que mantener con reserva esta idea de masa con esperanza, pues ocurre que si esa masa ya no pude tener un comportamiento autodirigido de acuerdo a la crítica de Kautsky a Rosa Luxemburgo, y que alcanza a casi todos los dirigentes posteriores con excepción de los anarcosindicalistas; entonces el problema de la autodirección se vincula con la siguiente cuestión que, curiosamente, va a retomar muchos decenios después Jean-Paul Sartre, en el contexto europeo de los años cincuenta y sesenta: me refiero al hecho de que, esta organización, esta masa organizada, debilita la fuerza de la masa misma y, por lo tanto, esta debilidad de la fuerza de la masa se puede expresar en que deja de ser depositaria de toda esperanza de cambio.

La idea de Sartre tiene afinidad –aunque no en la misma línea de pensamiento– con los actuales planteamientos de Alberoni, en relación al problema que existente entre masa, espontaneidad y organización o, para decirlo en términos weberianos, entre lo que podríamos llamar una cierta fuerza carismática que podría ser esta esperanza de cambio y la rutinización inevitable de la institucionalización, de la que indudablemente forma parte el partido político.

Desde luego que esta es una línea de razonamiento que, como se mencionó al principio, no está agotada ni mucho menos. Lo que ocurre con este problema es que, por su misma complejidad, siempre tiende a ser resuelto. Ello en razón de que podemos manejar con mucha dificultad –ante una situación no irresuelta– lo que sucede en la relación de todos los conceptos o de todos los problemas, teniendo siempre a resolver y a dar resoluciones a los dilemas de dichas relaciones a lo largo de todo el siglo XX, por lo menos hasta la gran producción académica, a la cual aún no me he referido, en el ámbito del discurso político, incluido el discurso político de América Latina de los últimos veinte años.

En efecto, las soluciones han consistido en reducir, primero hay que subordinar el individuo al colectivo, una solución que caracterizó fuertemente al pensamiento político marxista o, mejor dicho, a una suerte de pragmática marxista en política. Al respecto, lo que importa discutir no es solamente la solución que, en relación a ello todos conocemos, sino más bien encontrar en qué consiste el razonamiento de dicha solución, siendo este el punto fundamental.

Tal razonamiento que fundamenta la reducción del individuo al colectivo propició la emergencia –en América Latina– de un fenómeno aún más grave: la subordinación de los movimientos sociales, mediante distintas formas de presión, a voluntades orgánicas que muchas veces se burocratizaban, casi sin excepción. Este era, desde luego, un razonamiento histórico; pero en qué consistía tal razonamiento histórico: consistía simplemente en considerar que el hombre en todo momento, inevitablemente –y sin mediar ningún espacio–, era un producto de las circunstancias sociales, antes que el resultado de un cierto mecanicismo de lo que los italianos mucho después, al estilo de Marramao, llamaron de una manera muy aguda, el cartesianismo obrero.

Lo dicho equivale a plantear que, por el hecho de estar sometidos a determinados condicionamientos económicos a cada quien sea atribuida, necesariamente, una determinada conciencia. Esa era pues la premisa fundamental: dada determinada condición de explotación, de subalternidad o marginalidad, ello tiene como efecto el hecho de que quien es objeto de esa condición tiene que ser, necesariamente, crítico. Sin embargo, la historia demuestra que las cosas no son así. Los factores económicos pueden ser una regularidad expli-

cativa de muchos otros fenómenos, por ejemplo, de carácter cultural, político o incluso psicológico, pero sólo en ciertos rangos de tiempo, en ciertas escalas de temporalidad; de tal suerte que la premisa podría ser (manejemos ésta como hipótesis) verdadera, en gran escala del tiempo y, probablemente, no serlo en las pequeñas escalas de tiempo.

Comenzar a razonar en las pequeñas escalas de tiempo con una lógica tan determinista como la que estoy tratando de ejemplificar, condujo, inevitablemente, a errores. Un error típico es aquél que consistía en pensar que mientras peor estemos mejor estaremos. En tal razonamiento se esgrimía el argumento de que, mientras más deterioradas estuvieran las condiciones de vida de las masas, estas tenía necesariamente que reaccionar frente a esa situación; no obstante sabemos que ello no es así pues, evidentemente, entre las condiciones económicas y el comportamiento humano, no solamente está lo que señalaba al comienzo, en relación a este continuo tan complejo –y que no se termina aún de teorizar–, es decir, el hecho de que hay mediaciones muy complejas de diversos tipos: mediaciones institucionales, históricas, ideológicas, valóricas e incluso psicológicas; mediaciones que pueden alterar, por ejemplo, esa relación que se plantea como cartesianismo obrero, y que ha sido objeto de crítica por parte de autores como Marramao, entre otros.

Lo que tenemos, no es una relación simple de causa y efecto; antes bien, hay en esa relación un fenómeno complejizado con muchas mediaciones; y precisamente en virtud de la presencia de estas mediaciones, entre el factor determinista de carácter estructural y el comportamiento a nivel individual o grupal, es que ellas no estuvieron presentes, desafortunadamente, en el análisis de clase, el cual perdió toda su riqueza, a consecuencia de no haberlas considerado. Desde luego, esto no significa que la categoría de clase no tenga peso ni relevancia; antes bien, lo que no es importante y relevante es el razonamiento mecánico desde la clase.

Así, por ejemplo, es más fácil razonar la clase en términos reduccionistas que complicarse el problema preguntando: ¿qué hay entre la clase y el individuo? ¿qué hay entre la clase y el grupo primario? ¿qué hay entre la clase y el grupo secundario o terciario? Esta forma de plantearse los problemas es un proceder más complejo; ello supone, desde luego, no proceder por reducción a lo simple; en tal sentido, la categoría de clase permitiría resolver el problema.

Pero esta es una vieja discusión en la que, por el momento, no quisiera adentrarme, pues hay otra de gran relevancia que en el presente es crucial y que, indudablemente, merece nuestra atención: se trata de la reducción de lo colectivo al individuo, y en cuyas actuales expresiones metodológicas, en el ámbito de las Ciencias Sociales, se han realizado trabajos importantes, por lo menos en ciertas vertientes de la sociología de los movimientos sociales, y

que se sintetiza en los llamados individualismos metodológicos. Quienes han sostenido tal planteamiento, a veces se dan cuenta que están cometiendo algunos desaciertos, buscando de inmediato inculpar de ello a Max Weber. Ello resulta complicado, toda vez que no es acertado el que al fijar un planteamiento no del todo correcto, este no se asuma en forma suficientemente clara. Así, al constatar que el problema no se termina de resolver, teniendo ello que ver con el problema del continuo entre estos dos polos, es decir, la dinámica entre individuo y sociedad, que, evidentemente, es menester manejar; pero que tan su manejo resulta posible en la medida en que entendamos lo que planteamos al inicio de nuestra exposición: ¿qué es lo que une a esos dos polos en términos dinámicos? ¿por qué no hay ahí ningún cordón umbilical? Indudablemente, estamos ante un proceso cuya complejidad supone un gran esfuerzo de desciframiento. Como se recordará, a tal proceso le hemos estado dando un nombre sin precipitar, desde luego, un juicio teórico al respecto: nos referimos a los procesos constitutivos.

En efecto, la idea de que ese continuo entre individuo y sociedad –para decirlo en términos temáticos– es un proceso constitutivo, supone precedentes históricos que deberían ser suficientemente recuperados. Con relación a ello hay varias ideas: una de ellas es por ejemplo el concepto de "lucha" (Lagarde o Preobrazhensky) que, evidentemente, no se agota en la idea de reivindicación gremial, económica, política o cultural; antes bien, el concepto de lucha alude a una dinámica mucho más profunda, que podría ser entendida como una dinámica constitutiva, y que hizo necesario plantear la idea de sujeto como proceso.

Como podrá observarse, estamos hablando de planteamientos que tienen más de cuarenta años, recuperando de ellos líneas que han quedado sueltas y perdidas y que son, desde luego, parte de la acumulación de problemas inherentes al siglo XX. Una de esas líneas es el concepto de "sujeto como proceso", del cual se ocuparon diversos autores –bajo distintas acepciones– como por ejemplo Wilheim Reich. Tal concepto está vinculado con grandes problemas del presente, como es la llamada crisis de las utopías, en tanto la idea de sujeto como proceso, supone un desafío que ya se planteaba desde entonces. Al respecto, debemos preguntarnos ¿en qué consistía este desafío?. Desde luego, el desafío era la recurrente creación de nuevos sujetos sociales, lo cual hacía necesario no quedarse en la mera descripción –llamémosla, hoy en día, luhmanniano– de lo dado, siendo imposible pensar otra cosa, es decir, pensar más allá de lo dado en la mera descripción.

Contrariamente, de lo que se trataba era de ver (como después lo recupera Fernando Claudín para el contexto español) la problemática de los sujetos limitados, sacrificados e incluso derrotados. Ese fue un diagnostico histórico

elemental que requería plantear el problema de los sujetos en términos de nuevos sujetos sociales, confiriéndoles a éstos el carácter de fuerzas morales del futuro. Este problema surgió en la década de los veinte, y fue percibido de manera clara e intangible, como una gran expectativa, habiendo sido motivo de reflexión para el pensamiento crítico social, desde fines del siglo XIX, bajo la influencia muy directa de Marx y, porqué no decirlo también, de los anarquistas de la época como Blanqui, entre otros.

Pero también es una importante referencia el gran pensamiento teórico social-demócrata europeo durante los primeros quince años del siglo XX, para quienes era problemática la universalidad de la Revolución, sobre todo a partir de 1918 y 1919, con las derrotas de las llamadas comunas de Viena y sobre todo de Berlín. Algo muy parecido ocurre ulteriormente en la Italia teorizada por Gramsci, y en la cual también se experimentó, en los años veinte, una gran derrota; ahí el paradigma inevitablemente se derrumbó, al no surgir los grandes cambios en los países desarrollados anticipados en el paradigma gramsciano. La reacción de esas generaciones fue comenzarse a plantear el problema de lo que, textualmente, llamaron las fuerzas morales del futuro, es decir, de los actores y sujetos, bajo el supuesto de que estos no estaban aún producidos, que había de contribuir a producirlos.

Tal idea es congruente con un planteamiento después olvidado por razones muy claras; Bujarin, por ejemplo, sostenía que el capitalismo no se autoderrotaba (idea que Lenin llegó a compartir), que no se derrumbaría solamente como resultado de sus contradicciones internas; bajo esa óptica, lo que se quería refutar era la idea de una supuesta ley inexorable del derrumbe del capitalismo. Quizá por entonces podría haber ocurrido algo muy parecido a aquél supuesto que ocasionalmente se observa en el presente: creer que los cambios advienen por si mismos, sin que en ellos medien voluntades sociales organizadas; de ahí la importancia –llamémosle "ontológica"– que tuvo el partido político, así como la idea de proyecto, como presupuesto para la construcción de la crisis y, por tanto, para la construcción de alternativas.

Ahora bien, es necesario no olvidar que, lo ocurrido en Alemania, con la frustración de las grandes experiencias revolucionarias, viene a complejizarse todavía más con el advenimiento del fascismo, es en ese contexto, donde tienen lugar diversas teorizaciones, entre ellas la de Wilhelm Reich, que comienzan a fijar la atención en otros problemas, que ya no solamente tenían que ver con ese mecanicismo inherente al determinismo económico, que había sido dominante, a pesar de haberse dado un pensamiento discrepante al respecto; comienza entonces a trabajarse con mayor atención un problema que, en esos años, es visto con mayor claridad y que, simultáneamente, era resultado de esas coyunturas históricas.

Me refiero a la incorporación de la siguiente idea: la economía no lo explica todo, es decir, lo económico no necesariamente construye un edificio congruente con sus propias exigencias. Esa construcción edificada por la economía entraña problemas internos: fue hecha por varios arquitectos que, desde el principio, estaban enfrentados, por lo tanto, el piso de la economía tendría una dimensión y al piso de la ideología se le atribuirían otras coordenadas; al respecto, no parece que estemos ante un edificio muy armonioso, lo que ahí más bien observamos es una suerte de anticipo de la arquitectura de Gaudí.

A partir de esa premisa, se empezó a tomar conciencia de la necesidad del análisis de esas divergencias existentes entre los distintos pisos de la construcción o, por decirlo de manera simple, entre economía e ideología. Sobre la base de esa toma de conciencia, la discusión se desplazó hacia lo que, en sentido teórico, se ha dado en llamar, desde hace cincuenta años, la a-conflictividad interna de un actor, y que equivale a analizar de una manera no cartesiana, para decirla en términos de Marramao, la relación entre situación social y actitudes de cambio. En este asunto surge una cuestión obvia en apariencia, pero que de pronto cobró relevancia en las discusiones políticas en América Latina. Es la siguiente: dados ciertos condicionamientos de carácter por ejemplo ocupacional, o dada la presencia de ciertas pautas ideológicas que fueron socializadas, o para decirlo incluso en términos mertonianos, dados ciertos grupos de referencia: ¿se puede atribuir, a un individuo o a un grupo primario, una disposición (que no necesariamente se va a imponer) hacia el cambio? ¿es acaso pertinente tal atribución, cuando el contexto (llamado en su momento atmósfera social), en el que están inmersos ese individuo o grupo, es adverso?

En efecto, a la idea de atmósfera de la sociedad, podrían incorporarse problemas contextuales. Un obrero, un campesino o un integrante de las capas medias, es posible que esté en desacuerdo con su situación; no obstante, un razonamiento no cartesiano obliga a considerar el contexto o atmósfera social en el que vive dicho individuo. Ejemplo de ello es la gran fuerza que hoy ostenta el discurso neoliberal y que directamente apunta a esa atmósfera, traduciéndose en actitudes y posturas muy concretas, como serían: el desinterés del individuo por la política y la creencia –que se piensa es positiva– de que otros practiquen la política en su lugar; la convicción de que no es posible cambiar nada, en la medida en que todo es inamovible.

Esos son, precisamente, síntomas de cierta presencia contextual sobre una subjetividad que puede ser incongruente consigo misma, pero que, sin embargo, termina por doblegarse. Se puede también mencionar, a manera de ejemplo, una situación que se había producido en la Europa de los años veinte, en ocasión de la frustración de los proyectos revolucionarios en varios países: movimientos encabezados por impactantes huelgas generales, como las que

se dieron en Inglaterra y Bélgica, o como las insurrecciones obreras en Viena y en Berlín. La razón del advenimiento de esos fracasos tiene que ver con una serie de mecanismos inherentes a la compleja relación de la subjetividad individual, o de la subjetividad que puede surgir en un grupo primario, respecto a la subjetividad colectiva que termina por imponerse sobre aquella.

Es a partir de este contexto histórico europeo en el cual tiempo después, siguiendo la línea del pensamiento de Gramsci, dan comienzo algunas teorizaciones de gran interés sobre el problema del sujeto. ¿A qué obedece el que Gramsci incorporara la cultura de manera sistemática? ¿por qué a Gramsci le preocupó la cultura de Italia, y en qué sentido teorizó, por vez primera, las formaciones económicas y sociales, complejizando la vieja formula de Marx con el problema de la división cultural? La razón fundamental está en que Gramsci percibió y quiso reaccionar, frente al fenómeno del dominio impuesto sobre los sectores subalternos, en tanto dicho dominio iba más allá de sus condiciones de trabajo y de su explotación, a través de patrones ideológicos y culturales, lo cual Gramsci designó con el término de "subalternidad". Al respecto, la subalternidad representa la gran conquista de todo régimen; mediante ella se logra que los marginados y explotados estén conformes de serlo; la subalternidad plantea un problema que no es, en sentido estricto, propio del ámbito de la tecnología o de la economía; tiene más bien que ver con un ámbito de mayor alcance como es el de la cultura.

Desde entonces han surgido una serie de teorizaciones al estilo de Rossana Rosanda, de Lucio Magri y muchos otros, quienes comenzaron a poner mayor atención en lo que había sido –en ciernes– un concepto no suficientemente incorporado en el análisis del sujeto y de las subjetividades sociales: me refiero al concepto de potencialidad, no en un sentido abstracto, sino como potencialidad recuperada, es decir, como la potencialidad de una subjetividad colectiva con distintas formas de expresión organizativa; con diversas maneras de expresión en sus prácticas sociales; con diferentes duraciones temporales, pudiendo éstas ser coyunturales o de más largo alcance.

Esa es pues la potencialidad al interior de los condicionamientos históricos; es el análisis de la potencialidad (para que se comprenda mejor) en el encuadre político partidista y no partidista, y abierto por tanto a otros posibles encuadres, como podrían serlo otras tantas formas de expresión de los actores, vale decir, de los movimientos sociales. Aquí surge una gran advertencia ya contenida en la crítica gramsciana a los bolcheviques: no es posible restringir la fuerza de esa masa organizada o espontánea (para retomar el viejo concepto luxemburgiano) estrictamente al encuadre de una forma particular de sus distintas expresiones, como pudiera ser, por ejemplo, el partido político.

Lo que en ese debate se discutía tiene hoy una gran presencia y que, indudablemente, lleva a plantear un problema que en este momento es menester recuperar, pues se viene arrastrando a partir de esta genealogía; me refiero a algo que ya habíamos anticipado: la relación conflictiva entre dinamismos sociales y estructuras institucionales. Fue Sartre quien percibió este problema al formular una pregunta a la cual intentó responder Alberoni (aún sin ser sartreano) en su texto sobre Movimientos e Instituciones; esa pregunta –en cierta medida también de inspiración weberiana– se formula así: ¿Cómo lograr la persistencia de la energía o de la fuerza de la masa sin que se desgaste en las instituciones? La cuestión apunta, en términos weberianos, a la relación entre carisma y rutinización burocrática. Para decirlo en forma un tanto exacerbada, diríamos que el problema de dicha relación surge, precisamente, a partir del rescate de una dimensión cualitativa en el análisis de los sujetos, teniendo obviamente como motivación central, las derrotas obreras experimentadas en Europa y, como principales antecedentes, el fracaso del movimiento comunista italiano frente al fascismo, así como el hundimiento del partido comunista y del partido social demócrata alemán frente al nacional-socialismo. Las reaccione emergieron, evidentemente, en la segunda posguerra por una simple razón: a lo largo del conflicto bélico no había tiempo para la reflexión de dicha problemática; no obstante, en esos años se registran algunas aportaciones interesantes que habría que revisar, incluso por parte de políticos pragmáticos como Togliatti, que después fueron acusados de stalinista; pero ello merecería una profunda reflexión que, por el momento, no estamos en condiciones de hacer.

A lo antes expuesto se puede agregar otro problema que es interesante plantear y que, por su enorme relevancia, comienza a transformarse en el nuevo eje articulador de la problemática sobre sujetos sociales. El problema es el siguiente: desplazar el eje de la discusión del ámbito definido por las condiciones estructurales (entendiendo por ello los condicionamientos estucturales económicos o institucionales) hacia otro que, en lo sucesivo, jugará un papel diferente. Se trata del eje de la conciencia, el papel de la conciencia. Este es, evidentemente, un problema que está presente hasta nuestros días, en la acepción, por ejemplo, de Lucio Magri quien formuló una idea tan simple que, quizá por ello, no la terminamos por asimilar, plantear el hecho de que la crisis del capitalismo no es fundamentalmente una crisis económica, sino una crisis social e ideológica, y el partido adviene no sólo en un factor de poder sino en una expresión ideológica.

Tras estas frases no se apunta exclusivamente a una experiencia anterior, que es la que estamos tratando de resumir, sino también a una nueva manera de entender el problema del sujeto, mediante el cual el partido deviene –a la luz de este marco de discusión– no solo mero instrumento de las acciones de un

sujeto histórico preexistente. Este concepto de "preexistente" es fundamental en tanto que, detrás del rescate del partido como una de las formas que reviste el análisis de los sujetos fue, en gran medida, predominante, hasta después de la segunda mitad del siglo XX. Esta idea no solamente ha estado presente en la construcción –a la cual aludía más arriba– y que le confería al partido un carácter cuasi-ontológico. Pero hay también otra idea que es curiosamente contradictoria: me refiero a la idea de la construcción del derrumbe (para decirlo en términos de Colletti), cuyo fin era no esperar el derrumbe, en los términos de una teoría bajo la cual estarían previamente contenidos, en sí misma, los mecanismos del derrumbe; ahí la idea del sujeto preexistente en la construcción del derrumbe supone un cambio en las formas de su acción, que hace cambiar aquello que se quiere derrumbar; no obstante, bajo esa concepción, lo único que no cambia es algo fundamental: el sujeto.

En América Latina, durante la década de los sesenta y los setenta, este personaje colectivo: el sujeto del partido, era también una entidad preexistente, se le atribuían –en el discurso político– características y fines previamente definidos. El sujeto no era susceptible de experimentar la influencia de ningún tipo de mediación. La idea que se comienza a retomar (de hecho ya se había introducido tiempo atrás), es la de un sujeto entendido como proceso proveniente, fundamentalmente, de ciertos analistas italianos; pero, simultáneamente, también se incorpora la idea de la conciencia.

Se empezó a analizar al sujeto, partiendo de dos parámetros diferentes, en forma similar al análisis dominante de un discurso, cuya procedencia se remonta al marxismo clásico de comienzos del siglo XX. El sujeto es concebido como un proceso y, simultáneamente, aparece también como portador de conciencia. Por lo tanto, el partido es una forma privilegiada de expresión ideológica para el sujeto; pero si ese proceso no se conduce de manera congruente, se corre el riesgo de caer, de nueva cuenta, en las dogmatizaciones del sujeto. Estas dos acepciones no fueron respetadas en forma consecuente. Quizá la excepción a la regla estuvo representada en la experiencia del Partido Comunista Italiano. Esas dos lecciones no fueron respetadas esencialmente en nivel del discurso político, aún a pesar de la presencia del sujeto como proceso y del rescate de la problemática de la conciencia (posteriormente reforzada con la crítica del socialismo real). El manejo del partido continuó siendo reducido a un mecanismo operativo del poder, al frente de un sujeto preexistente incambiable e inmodificable. Estas son, en síntesis, las incongruencias del mundo político; ulteriormente mostraremos la necesidad y pertinencia de observar las del mundo académico.

La idea del sujeto-proceso y la cuestión de la conciencia, se vincula con un problema que es importante aclarar: al pensar el sujeto y sus formas de expre-

sión en términos dinámicos, quizá sea posible rescatar las potencialidades del sujeto y de su subjetividad al interior de sus condicionamientos históricos. Esta tarea de hecho no ha sido emprendida; su dilucidación depende de una dialéctica de los condicionamientos históricos, es decir, de las limitaciones históricas de múltiple naturaleza que se presentan ante un actor social constituido, que al disponer de ciertas formas de organización y que, por lo tanto, se plantea proyectos ante sí.

Este tipo de dificultades no siempre se tienen presentes, en tanto no se considere, en el análisis del sujeto, el problema de su correlato, es decir, el de las dificultades externas al sujeto que, a su vez, también supone entender sus dificultades internas. Ese es el punto fundamental en el cual surgen también consideraciones de carácter ideológico, a partir de las cuales es indispensable el reconocimiento de los obstáculos que enfrenta el sujeto; en otras palabras, el momento en que se tiene que considerar, en su real dimensión, la idea del sujeto como proceso que, desde el punto de vista de la construcción social, es también la construcción del sujeto.

Esta problemática esta contenida en el interior de las limitaciones del sujeto, siendo más compleja su comprensión, en tanto más grandes son las barreras impuestas a un sujeto. Este problema podría ejemplificarse con mayor claridad en el ámbito de los sistemas represivos; por ello, no es extraño que, en distintos contextos, ese fuera un tema que surgiera por ejemplo en España, a partir del análisis del franquismo por parte de un autor como Claudin, y en Alemania desde la crítica al socialismo real emprendida por Rudolf Bahro. Ambos autores, con distintos signos, asumieron el desafío de la construcción del sujeto ante sus propias dificultades. Bahro planteó en su momento el problema de enfrentar como un gran obstáculo (que se vincula desde luego con el papel de la conciencia), en el plano de la subjetividad de los actores sociales, lo que él llamó la subalternidad derivada de la división del trabajo, el fraccionamiento y la pasividad proveniente de una suerte de atomización del actor, es un producto de la división del trabajo. Bahro teoriza sobre la necesidad de rescatar la idea de sujeto como proceso y en ella la función que le asigna, en dicho análisis, a la conciencia, cuyo papel es dar cumplimiento a la integración del sujeto y crear las condiciones para su participación. Así, formuló una serie de consideraciones respecto a dos tipos de conciencia relativos a la subjetividad del sujeto: la conciencia absorbida y la conciencia excedente. La conciencia absorbida opera, tanto en la dimensión del individuo, como en el plano de las diferentes formas de expresión de lo colectivo. Ese tipo de conciencia supone un gasto de energía o fuerza (que pudiera ser psicosocial) y responde, por decir lo menos, a una política de cortoplacismos: disputas de puestos y cargos, respeto de las jerarquías, etcétera; este es, desde luego, un tema extremadamente interesan-

te que se expresa, para decirlo cotidianamente, en las actividades de la vida diaria y, por lo tanto, en la reproducción rutinaria que va conformando la masa subalterna, teniendo, según Bahro, como trasfondo de esa conciencia absorbida la división del trabajo. En cambio, lo que importa a la conciencia excedente que presupone toda esa fuerza y energía, a la cual ya nos hemos referido, es que no está sometida –y este es un punto fundamental– a ninguna de las limitaciones y deformaciones de las divisiones o de los tipos de trabajo.

A lo largo de estas consideraciones sobre la cuestión de la subjetividad, hemos centrado nuestra reflexión en el discurso político. Ahora es conveniente preguntarse, cómo ha sido abordada la problemática de la subjetividad al interior del discurso académico.

El discurso académico es igualmente amplio y tiene una historia tan larga como la del discurso político. En ese discurso, hay autores muy relevantes que, desde diferentes perspectivas, apuntan al proceso que hemos intentado analizar al interior del discurso político; incluso, me atrevería a afirmar que ha habido quienes han utilizado inconfesadamente algunos referentes provenientes del discurso político, incluso en la elaboración de tesis doctorales de prestigiadas instituciones conservadoras. Ejemplo de ello es la incorporación, en el estudio de la subjetividad, de cierto tipo de literatura política que viene planteando la cuestión de la subjetividad desde el punto de vista de la psicología infantil, y que estaría presente no solamente en el individuo, sino también en el sujeto social que es su estado fundante (en términos de Alberoni). Esto nos hace recordar aquella fuerza o masa (en la que pensaba Rosa Luxemburgo) que no se agotaba en ninguna de sus formas de expresión, pero que formaba parte de los procesos que fueron destacados en las distintas reflexiones teóricas: la interiorización y la subjetivización de lo social, apuntando con ello a las dos dimensiones de este continuo del cual partimos.

En este marco, resulta sorprendente abordar la gran discusión que, surgida a partir de la obra de Marcel Mauss, ha sido planteada por varios autores dentro de los cuales destaca Dumont por sus aportaciones originales. Dumont planteó una discusión respecto a la dinámica que, a lo largo de la historia, han experimentado el proceso de constitución del individuo y de la sociedad. Al respecto desarrolló un conjunto de consideraciones de gran interés, que no es posible aquí detallar sino tan solo nombrarlas, y cuyo resultado es la formulación de algunas afirmaciones de gran riqueza.

Así, por ejemplo, un problema fundamental es la relación del individuo con el mundo, a partir del análisis de ciertos tipos de proceso de secularización; al respecto, podríamos afirmar que esa es una línea de pensamiento que está centrada en la clásica relación entre individuo y sociedad. Hay igualmente otras discusiones, en la línea de recuperar el problema de eso que hemos de-

nominado la subjetividad en el plano del individuo y en el plano de lo social; tal es el caso de autores como Lipovetski que, a diferencia de los anteriores, no está concentrado en el proceso de la individuación, sino en lo que dicho autor denominó la personalización. En la visión de Lipovetski hay una idea importante que, en su momento, tuvo tintes marcadamente polémicos, y que está en el centro de la discusión de aquellos estudios que han abordado el problema de las condiciones estructurales, en tanto lo social, la dimensión social en la sociedad actual, tiene la característica de multiplicarse, se multiplica y diversifica dando paso a instituciones sociales altamente flexibles; lo cual determina que el sujeto mismo, incluso como individuo, también se diversifica y se moviliza. Planteamiento amplio y complejo que, se esté o no de acuerdo con el mismo, merece destacar su significación, en tanto que, consideraciones de este tipo, apuntan a incorporar a la discusión sobre los sujetos sociales, la significación conferida en su análisis a las heterogeneidades de la sociedad, las cuales influyen sobre el proceso de constitución de lo subjetivo. Idea importante, en tanto significa dinamizar no sólo el contexto, sino también la problemática inherente a las instituciones; también podría permitir enlazarse con esa vieja discusión, tan determinista, que provenía del pensamiento clásico en el orden político, y en el cual se utilizaba una especie de lógica cartesiana.

Con relación al contexto ya de por sí complejizado, aún a pesar de ubicarlo en el nivel de los condicionamientos estructurales, requiere indagar si tiene relevancia el presupuesto de ciertas homogeneidades sociales como el de clase. Habría que preguntarse qué tiene que ver la clase con las consideraciones que apuntan a una mayor heterogeneidad del contexto. Así, siendo la clase una categoría y no un concepto teórico (con un contenido cerrado), el problema no está en la categoria sino en cómo es razonada dicha categoria con el propósito de que dé cuenta de los condicionamientos estructurales, cuya complejidad está siendo puesta de relieve por parte del discurso académico actual.

En este sentido se orienta la discusión abierta por Maffesoli, por ejemplo, cuando plantea su idea sobre el neotribalismo, que apunta a la emergencia de nuevas formas de agrupamientos humanos que pueden tener cierta permanencia, pero que, probablemente no tengan la permanencia de las viejas organizaciones que han caracterizado lo que se ha dado en llamar el momento de la modernidad. Podría ser desde luego importante eso que se ha denominado "grupos afectivos" (sin que éstos se transformen en espacios terapéuticos), cuya significación tenga importancia en el análisis de las más diversas dinámicas sociales, pues ello también daría cuenta de la complejidad inherente a las heterogeneidades de los contextos, tal como estos están surgiendo en el presente.

Con la apertura de este conjunto de ideas, es necesaria su reapropiación en el marco que inicialmente diseñamos, es decir, en el horizonte de la vieja problemática del sujeto y de la subjetividad social, y también de lo que, con relación a ello suponía confrontar las concepciones dicotómicas con aquellas que apuntan a la idea de continuo. Hay, por ejemplo, ciertas afirmaciones de Mafessoli que tienen diversas implicaciones, como aquella referida a las agrupaciones móviles fluidas que, indudablemente, podrían permitir repensar muchos de los conceptos clásicos (de mayor dureza) provenientes de la teoría sociológica, por mencionar una disciplina. En toda la teoría de los grupos probablemente estemos llegando a un punto en que la vieja conceptualización de los grupos primarios, secundarios o terciarios ya no tengan relevancia, y que estemos por tanto ante la emergencia de lo que hemos llamado las subjetividades sociales con o sin capacidad de construcción.

Ahora bien, si resumimos todo lo dicho hasta el momento, y que constituye un desafío para la construcción del análisis del cual nos venimos ocupando, plantearíamos al respecto cinco grandes líneas:

1. Primero apuntaría a una cuestión muy discutida y aún no resuelta: me refiero al problema y necesidad de dar cuenta de los dinamismos constitutivos en los agrupamientos colectivos; de responder a la pregunta de cuáles son sus formas de expresión; de saber si la explicación de tal dinamismo se agotó en la imagen de las viejas estructuras conceptuales provenientes del continuo: clase-grupo primario y, por tanto, de si estamos enfrentados (como podrían estarlo sugiriendo algunos autores) al hecho de que habría que someter a revisión el conjunto de ese esquema conceptual.

2. La dificultad del análisis referido al dinamismo constitutivo de los colectivos o de los sujetos sociales, no solamente se deriva de las complejidades múltiples y simultáneas que les son intrínsecas, sino sobre todo derivan del hecho de que tales dinamismos conformadores de colectivos, están fuertemente influidos por las situaciones históricas y, por lo tanto, por la incorporación de los contextos históricos en el análisis de esos dinamismos, siendo esto un problema no puramente parametral o de ubicación, sino parte consustancial al problema tratado.

3. Hay dos pares de juegos conceptuales que podrían constituir el inicio (lo digo con mucha cautela) de una discusión más profunda de estos problemas: me refiero primero al viejo concepto de sociedad, que podría acompañarse con el añejo concepto de individuo y que, de manera simultánea, es posible que estén dando lugar a determinados tipos de análisis en relación a lo social y a la subjetividad de lo social; estos conceptos posiblemente coincidan con los viejos esquemas de pensamiento que tuvieron presencia sobre todo en los grandes discursos políticos a lo largo del presente siglo.

4. El segundo par de conceptos que han empezado a emerger, y que no estoy seguro lleguen a tener la relevancia de los anteriores, pero que habría que revisar en tanto han sido forjados con propósitos analíticos, son los conceptos de socialidad y personalización; tales conceptos plantean muchas interrogantes y sugieren líneas de razonamiento que, probablemente, no sean en todo coincidentes respecto a los conceptos clásicos, en tanto sus pretensiones son en mayor medida de carácter analítico. No obstante, ambos discursos tienen el propósito de responder cabalmente a las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por subjetividad social?, ¿qué significa subjetivación de lo social?, ¿qué quiere decir constitución de las subjetividades sociales?

5. Finalmente, hay que plantear el problema de que la presencia de los sujetos sociales pone en cuestión algunos aspectos básicos en relación a su tratamiento: en primer lugar, pone en tela de juicio lo que podríamos definir como los parámetros de homogeneización, imponiéndose por tanto los de heterogeneidad; al respecto, la relevancia de este problema consiste en que se cuestiona la pretensión de cientificidad del análisis de los sujetos sociales; pareciera ser (manejemos esto como hipótesis) que, el parámetro de la búsqueda de regularidades (que hasta ahora ha sido el parámetro de cientificidad del pensamiento socio-histórico) no pareciera tener una presencia importante. Este problema lo trató de enfrentar en su momento Gramsci, al plantear la imposibilidad de establecer una ley que explicara a la sociedad entera; ello en razón de que en la práctica reflexiva de Gramsci, estaba ya presente el problema de las heterogeneidades.

Es posible que a lo que nos estemos enfrentando, es simplemente a la "comprensión" de esa concepción envolvente, aquello que envuelva lo teórico, y que, de alguna manera, podría representar un concepto de ciencia como equivalente al de conciencia histórica. Desde luego, el concepto de "comprensión" lo entendemos en el sentido diltheyano antes que en la acepción weberiana; aunque también, lo asociamos con un concepto de ciencia inclusiva acuñado por Marx, que ha comentado ampliamente en sus textos Manuel Sacristán.

Como quiera que sea, quizá el tema de los sujetos nos está colocando más frente a ese desafío que ante el dilema de encontrar o no la ley que rige el comportamiento de los sujetos. Lo cual nos hace pensar en una suerte de modalidad de "comprensión" del momento histórico para dar cuenta de su diversidad; lo cual se expresa en algo distinto a la simple prueba de una hipótesis; posiblemente en la capacidad del investigador de articular las diversidades entre sí, tal como se expresan en un momento dado del tiempo.

III. PENSAR LA HISTORIA COMO COMPAÑERA DE LA ESPERANZA

Juan Quintar

"Percibir con frescura la realidad implica ahora la capacidad de desenmascarar continuamente y romper los estereotipos de visión y comprensión con los que las comunicaciones modernas nos inundan. Estos mundos de arte de masas se adaptan cada vez más a las exigencias de la política. Si el pensador no se vincula personalmente al valor de verdad en la lucha política, tampoco estará en condiciones de afrontar responsablemente el conjunto de su experiencia viva".

Wright Mills, 1944.

El presente trabajo está escrito desde dos lugares: la historia y el oficio de historiar y, por otro lado, desde lo que hace algún tiempo a esta parte se ha dado en llamar epistemología de la conciencia histórica o del presente potencial. Su aspiración en ese sentido es contribuir a los esfuerzos que se están haciendo para instalar un debate en las ciencias sociales en función del restablecimiento de los puentes entre estas ciencias con la vida política y las emergencias de nuestros países. En este sentido, nuestra reflexión gira en torno al tipo de conocimiento que implica la reflexión sobre la experiencia pasada, respecto al significado y valor sociopolítico de ella, y acerca de la necesidad de transformar el oficio de historiador mas allá de los caminos que transita el saber académico. Debemos adelantar en ese sentido que nuestras reflexiones no son lineales, ni pretenden involucrar al conjunto de los historiadores en una propuesta epistemológica preocupada más por lo que podemos ser que por lo que fuimos, en la medida que consideramos lícita la reflexión que tiene como objeto lo segundo por sobre lo primero, sin establecer inclusive conexiones explícitas entre una y otra dimensión de la vida social. La cuestión es que ello no debería incapacitarnos profesionalmente para incorporarnos a una reflexión sobre el pasado mas conectada con las fuerzas y conflictos que hacen la historia en nuestros tiempos.

Partimos entonces de la caracterización de las relaciones que desde la historia establecemos entre las distintas dimensiones temporales y la incidencia que ello tiene en la dinámica social, para preocuparnos luego por el papel actual del historiador -en sus múltiples dimensiones- en momentos en que la vertiginosidad de los cambios sociales y tecnológicos parecen hacer imposible todo tipo de comparación de nuestros tiempos con los pretéritos.

Como funciona el historiador frente a reclamos sociales y políticos que tienen fuertes perfiles éticos? ¿cuál es su responsabilidad ya no frente al pasado, sino en cuanto a su capacidad de prefigurar nuevos futuros? ¿cuál es el bloqueo que lo recluye en una práctica intelectual ajena al drama social?. Bien, como corresponde a las pautas de un ensayo, no daré una respuesta acabada a esas interrogantes, sólo abriré puertas y problematizaré la cuestión tratando de fortalecer la necesidad de renovar los saberes más allá de las lógicas disciplinares que imposibilitan un pensar crítico. De manera que no deben buscarse aquí soluciones, el historiador que coincida con estas notas tiene en su caja de herramientas un conjunto de ellas que sabe que están –por falta de uso– enmoheciéndose, deberá entonces "hincar el diente" allí para transitar nuevos senderos. En el mismo sentido, la búsqueda de alternativas institucionales, un retorno a la narración, la construcción de programas interdisciplinarios con eje en problemas actuales, el cruce y diálogo con trabajadores sociales y políticos, etc, son parte también de un arsenal que quizá ya no estén a mano y que debamos readquirir y aprender a usar, y sobre eso no hay recetas. Tampoco aventuramos aquí cuales serian los perfiles de la "nueva historia" que reclamamos, aspiramos a que ello se haga en la medida que esa escritura comience a desplegarse y ocupar memoria en las computadoras. El presente trabajo puede entenderse en definitiva, como un ejercicio de objetivación de los parámetros que estructuran una forma de practicar el oficio de historiador y que dificultan enormemente una escritura de la historia conectada con la práctica social.

PASADO, PRESENTE Y FUTURO... O VICEVERSA?

Los hombres mantenemos una relación con nuestro pasado que es siempre problemática. Historiadores, sociólogos, psicólogos, etc, debaten permanentemente acerca de esta relación, y si hay profundas diferencias se coincide en forma unánime en el hecho de que la memoria es siempre una construcción social, inclusive en su dimensión individual, y ello no es poco.

El rememorar es un ejercicio siempre signado por nuestra relación con los demás. En un nivel individual –es casi una perogrullada decirlo– múltiples factores y relaciones inciden en ese ejercicio en el cual lo que recordamos no lo hacemos siempre de la misma manera. Es decir que toda imagen de nuestro pasado que "traigamos" a nuestro presente, tendrá siempre una carga cruzada por la situación del tiempo que vivimos, de manera que constantemente resignificamos nuestro pasado en función de nuestro presente. La relación entre las tres dimensiones del tiempo es algo de lo que no podemos prescindir.

En el sentido planteado, así como el pasado individual y el conocimiento del mismo contribuye a la conformación de la personalidad, también la memoria social o colectiva es una pieza clave en la conformación de nuestra identidad como comunidad, porque señala puntos de referencia en el pasado en los cuales nos miramos. Para enorgullecerse u horrorizarse de lo que se es capaz de hacer o soportar, las comunidades –en el ejercicio colectivo y cotidiano del recuerdo– crean esos puntos de referencia en su pasado.

Es muy difícil promover un cambio sin hacer algún tipo de referencia al pasado, sin invocar algún tipo de precedente. de hecho la utopía socialista ha recurrido –como los primeros escritores liberales– al expediente de la sociedad primitiva en forma reiterada. Es por otro lado una práctica cotidiana echar una mirada "hacia atrás" para buscar pistas de cómo será el futuro. El pasado en general consolida nuestras argumentaciones respecto a nuestras acciones y proyectos. En ese sentido –no cabe duda– el pasado es una de nuestras principales herramientas analíticas en nuestras vidas, en un nivel personal y social, es una dimensión de la conciencia humana.

Pero como ya lo advertimos, el rememorar no es una práctica que pueda realizarse en un laboratorio sin que "interfiera" ningún "elemento extraño" a esa elaboración. Digamos, el ejercicio del recuerdo no es nunca "inocente", en él inciden una amplia gama de fuerzas. Intereses sociales, económicos, políticos, religiosos, etc. "interfieren" directamente en la selección de lo que debe recordarse y en que forma. Porque lo que consideramos "nuestro pasado" es siempre una selección de lo que nos ha sucedido, lo que implica dejar en el olvido partes de todo aquello.

Se trata de una pugna permanente y de constantes batallas por el significado que el pasado tiene en nuestro presente y, por supuesto, de las implicancias que tiene para el futuro, lo que conforma un movimiento permanente de actualización de significados entre las tres dimensiones. El pasado entonces puede ser entendido como un campo de batalla cuyo resultado se traduce en una profusa producción social que nos cruza cotidianamente. Tanto los monumentos como la literatura y el cine, pasando por los relatos orales hasta la historia profesional, la historieta o la producción televisiva, etc, conforman lo que se ha dado en llamar "los lugares de la memoria colectiva". Ellos configuran una especie de topografía del recuerdo común, ya que materializan esa selección de todo lo que nuestra comunidad debe rememorar o no debe olvidar.

Si la interrogación a cerca del pasado implica selección y conflicto es porque esa versión o lectura del pasado que se construye tiene –como ya lo hemos dicho– implicancias en nuestro presente y futuro. Cabe entonces distinguir lo que desde Hobsbawm podemos llamar "pasado social formalizado" o "tradición" desde Raymond Williams. Se trata de una lectura del pasado altamente

selectiva a la vez que necesaria en términos culturales y sociales. Constituye de esta manera una herramienta fortísima para la incorporación de los sujetos a un orden social, a una hegemonía, porque se trata justamente de "un proceso deliberadamente selectivo y conectivo que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo" que lejos de ser hermético, ofrece siempre innumerables fisuras.

En este sentido, siguiendo a Williams y Hobsbawm, ese proceso selectivo que tiene como resultado el pasado social formalizado o la tradición, es altamente vulnerable en la medida que ese pasado nunca es recuperado en su totalidad y la porción que recupera y actualiza nunca se hace en forma totalmente satisfactoria, por lo que habitualmente convoca a la revisión. De manera que siempre es posible encontrar "intersticios" por los cuales abrir y "significar" nuevos espacios que aquella tradición "olvidaba" y que podrían implicar a su vez nuevas lecturas del presente y la posibilidad de otros futuros. En palabras de Wililams, "es en los puntos vitales de conexión en que se utiliza una versión del pasado con el objeto de ratificar el presente y de indicar las direcciones del futuro, donde una tradición sellectiva es poderosa y vulnerable". Visto de otra manera, los nuevos problemas que plantean permanentemente los renovados "presentes" conducen en forma permanente a una relectura del pasado, a nuevas batallas en relación al mismo que podrán traducirse en cuestionamientos o ratificaciones de una tradición.

Si en general toda historia y mirada al pasado puede dar muestras de lo que comentamos, América Latina ofrece múltiples ejemplos –muchos de ellos exitosos– de manipulación e inclusive negación radical del pasado social. Recordemos aquella "generación romántica" de mediados del siglo XIX latinoamericano que Leopoldo Zea llamara "emancipadores mentales". Lastarria y Andrés Bello en Chile, Sarmiento y Alberdi en Argentina, Juan Montalvo en Ecuador, José Luis Mora en México, etc., conforman una generación que –con estilos diferentes– interpretaban que las guerras de independencia no habían posibilitado salir del atraso y del estancamiento porque en realidad la enfermedad de Hispamérica se llamaba tradición hispánica y mundo indígena. El pasado los condenaba y los retenía en la oscuridad sin poder alcanzar la luz de la "civilización", siempre francesa o anglosajona. El remedio para tal enfermedad fue la amputación o un férreo empeño en quitarse "una parte de su propio ser, su historia. En su violencia por arrancarse el pasado actuaron como dignos hijos de esa España que se empeñaban en negar. La nativa constancia española, como diría Andrés Bello, se expresó en el mismo afán del hispanoamericano por dejar de ser español". Pero, como dijera Macedonio Fernández, "la realidad trabaja en abierta oscuridad" y aquel pasado que se empeñaban en negar, obstinadamente resistía a la vez que no era asumido ni elaborado.

Aquel encorcetamiento y amputación de la historia y la identidad tenía sus enormes fisuras, las críticas a aquellas políticas y proyectos condujeron –en distintos ritmos y profundidades– a movimientos políticos, relecturas históricas y nuevas visiones de futuro. Hasta entonces, Hispanoamérica, "si tenía historia no era una historia consciente".

Tanto en el caso de aquella generación, como de quienes luego la cuestionaron, se trata siempre del proceso de generación de una conciencia histórica, que emerge siempre de las perspectivas y de las ideas respecto al presente y al futuro que orientan a su vez las preguntas hacia el pasado moldeando la tradición o cuestionándola, "casi podría decirse que el pasado se construye desde el futuro". La conciencia histórica es de esta manera fruto de un proceso constante y cotidiano de construcción social en el que confluyen un futuro proyectado y un pasado reconstruido en función de un ajuste o desajuste con el presente, con un orden social. Ella posibilita al hombre ubicarse en su tiempo, comprenderlo, apropiarse de él visualizando sus límites y posibilidades. En suma, hacemos referencia a una dimensión de la conciencia en torno a la cual se desarrolla la experiencia y la cultura entendidos –a la manera de Thompsom– como conceptos de empalme que articulan estructuras y procesos, las configuraciones mentales y las bases materiales de nuestra vida histórica, y que está en el centro de lo que –desde otro lugar– Zemelman llama el interior de la historia.

En ese marco de referencia conceptual estimamos que debe ser colocada la cuestión de la conciencia histórica, como un proceso social, concreto, cotidiano y articulador de las distintas dimensiones de la existencia cotidiana, a partir de la cual comenzamos a dar sentido al mundo que nos rodea haciendo posible miradas críticas y en definitiva nuestra activación como sujetos.

Desde aquí podríamos realizar cierta prevención fruto de mirar la epistemología de la conciencia histórica desde la historia. En primer lugar deberíamos tomar con precaución la afirmación de que "la discusión epistemológica hace parte del esfuerzo por transformar la conciencia teórica en conciencia histórica" en la medida que ello podría corresponder a un optimismo epistemológico al otorgarle mayor incidencia de la que realmente tiene esa discusión en el proceso de construcción de la conciencia histórica, que es de carácter netamente social, práctica y cotidiana. Por otro lado, si la conciencia teórica no necesariamente está vinculada a la conciencia histórica –lo cual la historia ha hecho demasiado evidente–, la discusión epistemológica –con la intención de fortalecer o restituir esa vinculación– corre el serio peligro de fortalecer una dimensión teórica y una isla lingüística que está de la misma manera bien alejada de la conciencia histórica, aunque su despliegue discursivo quiera mostrarnos otra cosa.

Es cierto que no figura en el horizonte de sus cultivadores el convertir a la epistemología de "la conciencia histórica" –o "crítica"– en otro eje de la especulación propia de la filosofía del conocimiento, pero tal prevención no es en vano y deberíamos crear los anticuerpos necesarios para ello, fortaleciendo –por ejemplo– el sentido kantiano y marxiano de "crítica". Es decir, "crítica" no como impugnación sino como conocimiento y a su vez "crítica" como desenmascaramiento, más claramente, como ruptura con el orden de lo dado. Porque se trata de una propuesta epistemológica donde la crítica –el conocimiento– es el sustento de la praxis, de la transformación con base en la expansión de los sujetos.

En otro sentido, esa conciencia histórica que está en la base de las transformaciones sociales y de nuestra vida, no implica un proceso universal en cuanto a sus grados, formas y ritmos de despliegue. En las sociedades tradicionales, donde hay un explícito esfuerzo en hacer las cosas de tal manera porque así se han hecho siempre y el pasado es como una especie de patrón a perpetuar, allí la tasa de cambio histórico –por decirlo de alguna manera– es baja. El pasado como patrón ha estado también en la base de la capacidad de construcción de utopías, es –en ese caso– el peso paralizante del pasado que denunciara –en 1870– Marx respecto a Francia: "El drama de los franceses, incluido los obreros, son los grandes recuerdos. Los acontecimientos debieran poner fin de una vez por todas a este reaccionario culto del pasado". Culto que –por otro lado– fue central en las ideologías fascistas de la primera mitad del siglo XX.

En otro sentido, si consideramos la expansión de la revolución cultural que se iniciara con el surgimiento del capitalismo, se hizo evidente un creciente "superávit de conciencia" en los sujetos –más aún en nuestro siglo– que tiene su punto de partida en el reconocimiento de que las acciones de los hombres constituyen una historia profana y que por tanto los mismos pueden construir un futuro a su medida mas allá de designios sobrenaturales. Desde entonces podemos decir que hay crecientes posibilidades de que el hombre considere que el sentido de su vida no está dado ya de antemano y que "las formas de vida están abiertas a la interpretación, y la simple subordinación puede ser sustituida por la elección crítica" y por la preocupación de dar sentido a nuestra existencia. No obstante, la reconstrucción histórica no dejó de ser –de una u otra forma– un poderoso instrumento para impedir que los sujetos vean cosas diferentes de las que "existen", instituyéndose de esa manera como un instrumento de las hegemonías sociales en la medida que dan forma al pasado para informarnos de un origen común o para "inventar" el mismo y prefigurar presentes. Pero, repetimos, en virtud de esa mayor conciencia hay disponible una mayor capacidad para mirar, evaluar y criticar el pasado y apropiarse del presente hacia una mayor autonomía.

El ejemplo mas universal y evidente que puede esgrimirse respecto a lo que mencionamos mas arriba, es el de la constitución de las naciones y las nacionalidades. Aquellos procesos se revelan, en términos culturales, como una "invenciión" de un pasado y la configuración de una tradición que luego siempre es revisada. En nuestro caso, Mitre y Sarmiento, artífices -entre otros- de la Argentina Moderna que terminara con la lucha interna facciosa del siglo XIX, no sólo intervinieron directamente como militares en la superación de aquellos conflictos que terminaron con la derrota de un sector o bando, sino que además escribieron esa historia marcando -por lo menos hasta la primera mitad de nuestro siglo- a la historiografía Argentina, donde obviamente los que perdieron no solo nunca podrían haber ganado sino que además cargaron desde entonces con el estigma de la "barbarie", a pesar de lo cual nunca dejó de haber resistencia y una lectura distinta de la historia.

No creo que Mitre o Sarmiento hayan leido a Renán, pero en ese sentido tenían una deuda con él. Ernst Renán señalaba hacia 1882 que "el olvido, y hasta yo diría el error histórico, son un factor esencial en la creación de una Nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad".

Vendrá luego, de la mano de nuevos movimientos sociales y políticos -y como fundamento histórico de esas transformaciones, en especial del peronismo- la crítica a esa visión como al proyecto político que sustentaba, a través del "revisionismo histórico".

De manera que la estructuración de una tradición y una hegemonía ha asignado también un destacado uso del olvido a través del cual se posibilita la articulación de la memoria a determinados proyectos políticos e ideológicos. Vuelve aquí aquella dimensión de la conciencia de una sociedad ¿cuál es la conciencia histórica?, y desde allí puede entenderse también el porqué de la producción histórica que acompaña casi siempre a los movimientos contraculturales o que se disponen a discutir una hegemonía político-cultural. Las consignas políticas son en ese sentido un buen ejemplo de ello ya que muchas veces -clara y hasta poéticamente- sintetizan esa vinculación entre el pasado, el presente y el futuro. Porque la historia está -como ya se ha visto- íntimamente ligada a los procesos políticos, lo que Koselleck supo brillantemente sintetizar señalando que "a la corta, puede que la historia la hagan los vencedores. A la larga, los aumentos de la comprensión histórica ha salido de los vencidos".

En este último sentido, y es necesario recalcarlo, la aceleración de la historia que parecen evidenciar las vertiginosas transformaciones sociales y económicas actuales no han modificado fuertemente -creemos- el sentido tradicional del uso del pasado, como reservorio de nuestra experiencia y de precedentes "a tener presente" al momento de pensar en una sociedad ideal

–y de actuar en consecuencia– aspecto que la constitución y mantenimiento de una hegemonía social no ha abandonado tampoco. Es decir que detrás de la discusión política sigue estando la historia, aunque con perfiles mucho más bajos y a pesar de que no siempre se esté dispuesto a aprender de ella y a reconocer tal vinculación.

De hecho, este uso de la historia está por detrás, o como principal incentivador, de la epistemología que desarrolla Hugo Zemelman desde hace algunos años en El Colegio de México, y cuyas obras han estructurado lo que hoy llamamos "epistemología crítica" o de la "conciencia histórica". Ese esfuerzo teórico es "un intento de respuesta –entre otras muchas que se pueden dar– a los procesos de carácter político que se vivieron en América Latina en general, y en Chile en particular, en los años 70. Se trata de una investigación epistemológica que tiene su raíz en una experiencia política". Como resultado de determinada lectura crítica de aquellas experiencias y de una búsqueda profunda del porqué de la derrota, la crítica sobre las formas de pensamiento que dieron forma a aquella militancia son el punto de partida de una propuesta epistemológica que recién comienza a transitar su traducción en las ciencias sociales.

En la línea de lo que venimos planteando, como bien lo señala Zemelman, esta disponibilidad de mayor conciencia y la complejidad de los problemas socio-históricos actuales exigen de una renovación en las categorías y las formas de pensar la realidad hacia un "razonamiento que tenga como referente la exigencia de potencialidad de lo real y la apertura hacia el futuro", pero –agregamos– exigen también de una renovada relación con el pasado que posibilite tal abordaje

En este punto, los interrogantes –para quien tiene como oficio escribir historia– se multiplican en dirección a la ciencia histórica como hacia los historiadores mismos, como sujetos. ¿Cual es la funcionalidad de la historia –como escritura– en una aproximación que tenga como objeto potenciar realidades presentes? ¿se puede –en nombre de esa exigencia de realidad y de futuro– demandar una reescritura de la historia, por ejemplo antigua, medieval o indígena?, es lícito?; ¿cuál es el aporte de la historia para el conocimiento de las opciones de acción política?, debe hacer alguno?, está la disciplina en situación de hacerlo?; por otro lado, hasta qué punto puede el historiador no involucrarse en el presente?

Se trata de interrogantes que se disparan en distintos sentidos y el enfrentarlo excede las pretensiones de esta reflexión. Pero a esta altura del desarrollo historiográfico es obvio que la escritura de la historia –como vinculada de hecho al presente y al futuro– no es más que parte del "flocklore" discursivo del historiador. Porque si bien es claro que el mismo mira al pasado desde su

presente, no lo es tanto la cuestión de cómo ese pasado investigado es utilizado para enriquecer el conocimiento del presente vivido, lo cual merece una reflexión en la que –seguramente– no todo el campo historiográfico deba ser medido con la misma vara.

LOS HISTORIADORES Y EL DIFÍCIL CAMINO AL PRESENTE

Vivimos, como bien lo señala Heller, en un tiempo en el que inciden distintas dimensiones de futuro, diversos presentes e igualmente dispares pasados, a pesar de lo cual el tiempo histórico presente, el que vivimos, tiene una unidad e identidad. Hay en él una "comunión" entre todas esas dimensiones que se condensan en nuestra práctica social, no obstante no todo el pasado incide en nuestras vidas.

Hay una historia pasada cuyos resultados ya conocemos, sus variantes están acotadas y por tanto no nos amenazan sus consecuencias. Es un pasado con el cual "no tenemos relación pragmática ni práctica", y la relación que establecemos con ella es claramente explicativa. Hay también un pasado histórico con el cual si bien pueden llegar a establecerse relaciones pragmáticas y prácticas con él, somos ajenos al mismo en la medida que se trata de una estructura socio-cultural por la cual "ya hemos transitado" o "ha quedado atrás" en la historia humana. Por otro lado –si consideramos el pasado histórico comprendido en nuestro presente– hay una época presente pasada cuyos símbolos, valores e imágenes se han hecho significativas para nosotros, por lo cual su interpretación y generación de imágenes todavía nos inquietan. Puede entonces que ese pasado "nos amenace o nos llene de esperanzas aún cuando el cambiarlo esté mas allá de nuestras posibilidades", pero es operante –en nuestra experiencia y nuestra cultura– y puede que esté inclusive muy atrás en el tiempo, no importa, lo cierto es que con él estamos conectados y de alguna manera nos configura trayendo noticias de lo que fuimos, de nuestro mundo, aunque no necesariamente de lo que podemos ser.

No debería sorprendernos si descubriéramos que la mayor producción historiográfica académica está vinculada a las primeras dimensiones del pasado que hemos mencionado. Cabe recordar aquellos reclamos de un sociólogo a Braudel: "¡Ustedes, los historiadores, que trabajan en la muerte!". Es que en gran parte la producción de los historiadores está destinada a explicar o analizar estructuras socioculturales que ya no integramos, por lo que ya no nos amenazan o conmueven las imágenes que esa producción histórica elabora. En tanto que el esfuerzo intelectual de los historiadores, preocupado por la época presente pasada, es mucho menos voluminosa y no muy común en ese ámbito y en nuestros días.

Desde allí, una propuesta epistemológica en la cual el horizonte mas visible sea la recuperación "de una de las funciones específicas de las ciencias sociales: conocer el presente del devenir social, el cual constituye el plano propio de la praxis, mediante la cual el hombre transforma la realidad", parece tener algunos problemas con la historia como disciplina. Más aún cuando desde allí se entiende que la realidad –lejos de lo dado– es una totalidad dinámica e inacabada, en constante proceso de conformarse, de darse, y abierta a distintos futuros. De manera que la historia que vivimos, la realidad que conocemos, es la construcción de lo posible y no la constatación de una realidad dada, cristalizada. En ese marco, las ciencias sociales –y la historia entre ellas– deberían generar un conocimiento o estimular formas de abordar la realidad que permitan entonces conocer el presente y sus direccionalidades posibles.

En ese esquema, qué lugar tendría entonces un cientista social como el historiador dedicado a la sociedad feudal, precolombina, de la antigua Grecia o el feudalismo japonés? ¿Puede imponerse al historiador la necesidad de reconstruir la historia desde las urgencias de futuro que contiene su presente, o en función de alumbrarlas? Es obvio que no, que en gran parte se trata de una producción de conocimiento que muy difícilmente tenga –en sí misma– una funcionalidad presente. Ese cúmulo de papers que cotidianamente se están escribiendo en todas las universidades muy difícilmente sean consultados para definir opciones estratégicas de desarrollo regional o nacional, o una acción política coyuntural.

Lo que comentamos no descalifica esa producción historiográfica, ni creo que una propuesta epistemológica articulada en torno al presente histórico y su potenciación pretenda hacerlo, aunque –creo– no la incorpora y por tanto coloca a la mayoría de los historiadores si no en un lugar especial, al menos entre paréntesis.

A favor de ellos habría mucho que decir en la medida que se trataría, en definitiva, de un conocimiento que si bien no tiene como motor las preocupaciones por el presente o el futuro, aunque difícilmente pueda prescindir de él quien quiera predecirlo, revela las pautas y mecanismos del cambio histórico humano. Más aún respecto a los últimos siglos en que las transformaciones se han acelerado y universalizado y han construido un escenario de difícil comparación con algún pasado. El procesamiento profesional del mismo ha posibilitado señalar las continuidades allí donde se creyó ver una ruptura radical, el debate todavía actual sobre las dos grandes revoluciones de la historia occidental, la industrial y la francesa, reflejan bien esta cuestión.

Desde las ciencias sociales en tanto, esa producción histórica ha puesto en la mesa de los intercambios interdisciplinares - en donde la historia ha demostrado durante mucho tiempo un espíritu ciertamente fagocitador de criterios, metodologías y perspectivas– importantes herramientas para el estudio de

las sociedades. La cuestión de la temporalidad de los fenómenos sociales o la imposibilidad de utilizar el mismo tiempo para estudiar procesos diversos, es una cuestión que tiene sus raíces en estudios históricos. La "conciencia de que no existe un hecho aislado, sino que la historia es un todo articulado y que, una vez que se examina un problema, es necesario estar conscientes de que pone en movimiento otra infinidad de problemas", es también una perspectiva que sigue vigente en su capacidad provocativa. En esta línea "braudeliana" podríamos extendernos mucho más, pero quizá uno de los mayores aportes de la historiografía haya sido –por lo menos desde hace un tiempo a esta parte– el uso provisorio de categorías desgajadas de marcos conceptuales estructurados, hacia una visión donde no existen "determinaciones en última instancia" sino donde todo determina a todo.

Es decir que, a pesar de no poder definir las características de la sociedad futura y de no hacer aportes necesariamente vinculados al presente, la historia tal cual la estamos pensando, hace enormes aportes a la forma en que se construye el conocimiento en las demás ciencias sociales, a la vez que señala las múltiples dimensiones de los problemas relativos a la práctica social, en la medida que aporta mucho más que la teoría lo concreto de la experiencia histórica. De allí que esos estudios son fundamentales en la ampliación del conocimiento social porque –no cabe duda– las cosas han ocurrido de determinada manera y esos mecanismos y formas de encarar la vida por parte de los sujetos, limita el abanico de acciones posibles en el presente y en el futuro. A pesar de lo cual, como lo señalara ya Hegel, "lo que la experiencia y la historia nos enseñan es que los pueblos y los gobiernos nunca han aprendido nada de la historia, y nunca han actuado según las doctrinas que de ellas se podría haber extraído", lo que ciertamente no nos sirve de coartada y debe siempre tratar de revertirse desde la escritura de la historia.

Por otro lado, si pensáramos en una historia escrita en función de la exigencia temporal del presente hacia la potenciación de realidades y constatación de opciones de acción, como aspiración de una propuesta epistemológica hacia las ciencias sociales, empobreceríamos enormemente esos estudios a la vez que reavivaríamos viejas discusiones respecto a la disciplina histórica, ligadas sobre todo al presentismo filosófico, y que no han redundado en una gran mejoría en la producción historiográfica.

En principio creemos que, si la misma toma estas nociones como opción metodológica de trabajo –para pensar su objeto– correría el riesgo de construir explicaciones atrapadas en las urgencias de la coyuntura con la consiguiente pobreza en cuanto a la observación de los diversos matices de la realidad pasada. Por ejemplo, la historia nicaragüense –por poner un caso– sería interpretada de distinta manera en 1989 y luego del verano de 1990 en que Violeta Chamorro derrotó al FSLN en la urnas. El marco de potencialidades y de esperanza que

generaba esa tremenda acción colectiva implicaba una posibilidad cierta para otros países de la región, que cambió fuertemente desde esa derrota electoral.

Deberíamos decir en ese sentido que, para la escritura de la historia el presente como realidad actual, inacabado –o potencial– no alcanza, mínimamente es insuficiente como también conduce muchas veces –cuando es el motor de la escritura histórica– a ocultar realidades. Pese a lo cual, adelantamos, no está mal correr el riesgo. No obstante, en defensa de quienes no lo hacen, deberíamos decir que la recuperación del pasado implica una manipulación de lo que ya es de determinada manera, de lo dado como "pasado muerto", aunque más no sea como dato, y más allá de los resultados que ello implique o coincidencias y disidencias con la potenciación de realidades en determinadas coyunturas. Es tan válido preguntarse ¿qué hubiera pasado si...? –porque toda realidad es abierta a distintos futuros– o ¿por qué pasó esto?, como alumbrar aspectos del pasado que parecen no tener sentido en nuestro presente por lo tanto su estudio –coyunturalmente– carecería de sentido. Lo dado es acabado en tanto pasado, en tanto le pasó a otros que vivieron antes que nosotros, que ya no están, o están en otro tiempo que contuvo potencialidades y limitaciones.

Tal como lo venimos planteando, la disciplina histórica –no es ninguna novedad– trabaja con el conocimiento de los resultados, con lo dado, es decir sabe el final de la historia antes de comenzar a narrarla y explicar sus porqué. No es habitual, en la construcción historiográfica, la manipulación de lo inacabado. En ese sentido, la diferencia fundamental entre el trabajo sobre la realidad pasada y la actual, estriba en que de la que estamos viviendo nos queda la esperanza del futuro y la certeza –la única en estos tiempos– de que nunca hay sólo una solución a nuestros problemas; de la experiencia pasada nos queda apenas lo dado por lo tanto el oficio de analizarla es siempre pos mortem. Como lo plantea Hobsbawm con extrema simpleza, "en el caso de una carrera de caballos, el único resultado que podría decirnos un historiador con absoluta confianza sería el de una que ya se hubiese corrido".

Puede entonces que –como ocurre en nuestros días– gran parte de la producción historiográfica quede amontonada en los anaqueles, que muy pocos la revisen, que el polvo vaya cubriendo las letras de los papers reforzando aquello de que "lo pasado pisado". Pero, efectivamente, todo pasado es un pasado muerto en la medida que no se vincule con el presente (vuelve nuevamente la sombra de Williams), lo cual está muy lejos de ser una tarea de alguna disciplina o profesión en especial y los historiadores –en general– no se dan por aludidos o convocados. En definitiva, el pasado vivo como tal no es: "si existe, solo existe como el espesor necesario que se da cada presente, como una de las maneras a través de las que el presente se presenta inventándose la profundidad de un origen, y de esta forma se garantiza, se autoriza de hecho: es la manera

específica de las sociedades occidentales de regular esta invención del pasado que llamamos historia; así, la historia es un estilo, y las reglas que la apremian duramente son las reglas de un género", ya que la producción histórica se regula desde una ética que impide –con las normas austeras del oficio, la erudición y la búsqueda de pruebas– hacer "trampas".

La historia entonces podrá ser una herramienta para la comprensión de nuestro tiempo en la medida que estemos dispuestos a auscultar en ella y actualizar o poner en tiempo presente aquel "pasado muerto", lo cual –como ya hemos mencionado– nunca fue una actitud muy generalizada. En ocasiones, escasas por cierto, la necesidad de dar cuenta de ciertas configuraciones o problemas –de nuestro presente– lleva a quienes están preocupados por determinada situación a realizar un recorrido por las experiencias previas a la misma. En ese caso, libros de historia, monografías e inclusive fuentes directas son consultadas y un pasado hasta ese entonces "muerto" para los sujetos que investigaban adquirió significado, tomó sentido y se convirtió en un pasado vivo, activo en el presente y utilizable por tanto al momento de potenciar realidades. Es esta una de las formas de generar una "historia de lo potencial", una manera de configurar un pasado que enriquezca la conciencia histórica y permita un mayor grado de manipulación de nuestro presente.

Pero convengamos que si bien lo anterior puede acercar la producción historiográfica y al historiador –por algún momento– a una práctica que pretenda constituir a las ciencias sociales como ciencias del presente, el oficio de historiar –en general y en nuestros días– está sujeto a un mundo y a un tiempo distinto, y quizá muy lejano. Ello, aunque lo aleje de la pretensión aludida respecto a las ciencias sociales, o a pesar de ello, es necesario que allí se mantenga en la medida que el historiador deberá evitar también el reiterado uso de la historia para fines reñidos con la dignidad humana. Porque debemos reconocer que si "la acusación clásica de la ilustración contra la religión consistía en que ésta envenenaba la mente humana, en el siglo XX habría que acusar a la historia de este mismo delito". Los textos escolares y toda clase de libros de historia durante gran parte de este siglo hicieron un enorme esfuerzo "para justificar las acciones irracionales, el odio, la venganza, la violencia, la fuerza y el sentimiento de superioridad". En ese sentido, a pesar de que la amnesia causa tanto espanto como la patología borgiana de Funes el memorioso, compartimos el espíritu de Yerushalmi en el sentido de que "no estamos en condiciones de trazar la línea divisoria entre lo excesivo y lo demasiado escaso de la investigación histórica. Por mi parte, si me es dado elegir, me pondré del lado del exceso de historia, tanto más poderoso es mi terror al olvido que el temor de tener que recordar demasiado".

No obstante, lejos de tratar de involucrar al conjunto del campo historiográfico en una aventura donde el presente y el futuro sean el horizonte de

la reflexión sobre el pasado, reivindicaremos el derecho y la posibilidad de que algunos podamos emprender esa empresa. La historia sería en esta instancia, anticipamos, una reflexión más riesgosa en la medida que en nuestro tiempo la realidad no está definida por lo dado sino por lo dándose, de manera que nuestra realidad está siempre en proceso de despliegue, es inacabada y podemos apropiarnos de ella, infinitas veces, formando parte de un imaginario capaz de ampliar nuestro presente y producir futuros posibles. El análisis de uno y otro, de lo dado y lo inacabado, tiene distintas motivaciones, metodologías, sentidos e inclusive destinatarios, de la misma manera que –a pesar de aparatosos aduaneros disciplinares– no hay disciplinas de estudio asignadas a cada caso. Por último, deberíamos decir que la opción por uno u otro implica además una opción histórica del sujeto ante la realidad y frente a la tensión entre el ser protagonista y espectador de la vida social.

En el sentido de lo antedicho, convendría tomar cierta distancia con nuestro oficio de historiadores y señalar las cuestiones generales que desde el campo profesional nos condicionan para tomar una actitud distinta, que nos permita ejercer el oficio a la vez que –en la línea de la inicial cita de Mill– desenmascarar realidades. En ese último sentido lo nuestro es sólo una apuesta, muy marginal dentro del campo, que coincide con la de Ernesto Jauretche en la medida que, como ya se ha dicho tantas veces, la historia "es necesaria para saber quiénes somos. Pero sobre todo, hay que recordarlo, es hoy imprescindible para saber aquello que podemos razonablemente llegar a ser". Nada nuevo, es cierto, ya lo planteaba hacia 1952 el primer número de Pasant and Present –"la historia no puede lógicamente separar el estudio del pasado del estudio del presente y del futuro"– y está en la base de los grandes proyectos historiográficos del siglo XX, en especial Annales. Pero la actual crisis de las ciencias sociales –y de la historia dentro de ellas– como el aceleramiento del ritmo de cambio social requiere reafirmar ese criterio y –quizá– hacer un esfuerzo para escribir una historia del presente o una historia de lo potencial.

HISTORIA, HISTORIADORES Y REALIDADES POTENCIALES

A pesar de lo comentado anteriormente, la historia como disciplina –con su prole de buscadores de archivos– si bien tiene como objeto el pasado creemos que puede tener un papel más protagónico en un diálogo interdisciplinar que tenga como objeto potenciar realidades presentes y generar un pensamiento latinoamericano y autónomo, pero que por sobre todas las cosas, pretenda reinstalar en las ciencias sociales –desde nuestras realidades– los anhelos más antiguos de la historia humana que atañen a la dignidad del hombre. En ese sentido, la escritura de la historia debe darse la libertad de reconectarse con la

construcción de la historia misma y –utilizando el background que le aporta el oficio– contribuir en forma explícita a la toma de posición frente a la realidad contemporánea.

En principio deberíamos reiterar que no podemos obligar al conjunto de historiadores a que así lo hagan, pero hay contextos en que el historiador –de la especialidad que fuere– no debería, en nombre de las reglas de su oficio, esquivar la responsabilidad de realizar una reflexión conectiva entre el pasado, el presente y el futuro, lo que en otros términos sería una contribución al develamiento de la realidad actual. El terrorismo de Estado, las "limpiezas étnicas" o cualquier otro tipo de atrocidades propias de nuestro siglo se inscriben en aquellas experiencias frente a las cuales la conciencia histórica no deberían presentar ambigüedades, de manera de poder señalar siempre los peligros de reiteración de tales procesos. Frente a ello el saber histórico, la tarea emprendida por los historiadores, se encuentra ante a un reclamo casi de carácter ético. Donde las disputas respecto al significado de ese pasado tienen una incidencia directa en la posible restauración de los valores éticos subvertidos y la visualización de mejores futuros.

Las transiciones democráticas en el Cono Sur de América Latina son contextos que imponen este tipo de demandas. Esos procesos han tenido dos ejes centrales en torno de los cuales han transcurrido. En primera instancia la ubicación y situación política –cuando se retiran las dictaduras– de ejércitos y políticos que las hicieron posibles y, en segundo lugar, la cuestión del terrorismo de estado o violación de los derechos humanos. A su vez, sus resultados fueron disímiles, ubicando a Chile y Argentina en cada extremo y a Uruguay –donde una ley de amnistía fue votada por una destacada mayoría de la población– en una posición intermedia. A ello corresponde también –en esos mismos tonos de grises– distintas formas de procesar ese pasado traumático como disímiles correlaciones de fuerzas entre políticas de olvido y estructuración –desde la sociedad civil– de una memoria activa. De la misma manera que cada uno de esos países expresa un grado distinto de fractura de su memoria.

En nuestro País –Argentina–, por ejemplo, no hace mucho tiempo una revista argentina de cultura publicó una encuesta realizada a jóvenes del nivel medio de educación, con el objeto de auscultar cuánto conocían estos jóvenes de la Historia Argentina. Los resultados no pudieron dejar de ser publicitados por lo dramático del cuadro. Pero lo que más escandalizó no fue el desconocimiento acerca del siglo XIX argentino, sino la ignorancia de los jóvenes y adolescentes sobre una tragedia nacional tan reciente –la dictadura militar de 1976 a 1983–, como también atemorizó –aún hoy lo hace– proyectar esa realidad generacional hacia el futuro. En una encrucijada parecida –salvando las enormes diferencias– Adorno señalaba que la primera exigencia de la educación

alemana, hacia 1969, debía ser: "Que Auschwitz no se repita". De manera que no hay coartada válida que nos convierta a los historiadores en cómplices del olvido, fundamentar ello "tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido".

No cabe duda que la irresolución de aquella experiencia la constituye en el mayor estigma de la comunidad, al cual siempre se vuelve porque reiteradamente se nos presenta en nuestras narices. El pasado violento –el terror– retorna permanentemente configurando el presente en el recuerdo de lo que ya no queremos. Represores arrepentidos, "operativos escrache", reclamos de paises europeos, etc, reiteran –con inusitada eficacia– que aquel pasado está vivo y no está tan lejano.

Por otro lado, nos parece también bastante claro que la situación de fractura de la memoria opera claramente clausurando futuros. Ciertos rasgos de nuestros tiempos en el Cono Sur Latinoamericano como la generalizada anomia política, la escasa formulación de políticas alternativas, la dispersión de la sociedad civil, la escasa disponibilidad de los sujetos para otorgarle tiempo al compromiso social, etc; ¿no tienen relación con lo sucedido en aquellos años? ¿Por qué en los 70 el compromiso era casi una moda y ahora es algo que tenemos que promover en forma explícita? ¿porqué nuestra necesidad de repetir casi hasta el hartazgo –y con un reiterado fracaso– de que otro futuro es posible?. Estimamos en ese sentido, siguiendo con nuestro ejemplo y como parte de una explicación más amplia, que el marco –o si se quiere, el espíritu de cambio– de los '90 en nuestros países tiene mucho que ver con la experiencia de los 70. Sea por el fracaso, por la huella del terrorismo, por el dolor o el temor, o por lo que las múltiples miradas puedan considerar, la experiencia de aquellos años incide en los procesos de configuración de los sujetos sociales en nuestra región. En esa línea, se podría pensar –quizá es un exceso– que muchos de los múltiples futuros posibles están ya mutilados desde aquellos años. Si es así no es un dato menor de nuestra realidad, y quienes tienen como oficio crear imágenes del pasado no pueden –so pena de inmovilizarse como sujetos– desentenderse de un problema que constituye una demanda de carácter ético que impone una toma de posición, y no una convocatoria a la "profesionalidad" o a la "mirada ecuánime" del pasado. Por lo tanto, mas allá de las políticas públicas respecto al tema, configura uno de los problemas fundamentales para el ámbito específico del saber histórico y en especial de los historiadores académicos.

A pesar de lo mencionado, muy poco se ha hecho desde la historia profesional a cerca de una revisión de nuestros años sesenta y setenta –como de la pasada dictadura– para dar cuenta de la responsabilidad colectiva en la conformación de un contexto material, mental y cultural violento. Esa producción haría dos inmensos aportes a nuestra realidad. En primera instancia, a pesar

de que la historia no tiene como fin imputar culpabilidad sino sólo revelar los mecanismos internos de los procesos históricos, la justicia penal tendría en los historiadores a destacados auxiliares ya que cuando se trata de crímenes políticos de masas la justicia y la historia examinan los mismos problemas, su contribución sería en ese sentido bien práctica y operativa en la resolución de ese pasado y en la conquista de la justicia. En segundo lugar, su gran aporte está en el plano de la puja moral de la sociedad y la conciencia histórica de los sujetos, revelando "la matriz cultural de la herencia que pesa sobre ellos para saber de qué son responsables solidarios y que parte de las tradiciones que entonces constituyeron un funesto fundamento de motivaciones sigue vigente hoy y requiere revisión".

Reiteramos, la historia académica ha hecho muy poco respecto a esta cuestión, de manera que si desde los medios de comunicación se ha recalcado con extrema simpleza, vil tergiversación y enorme eficacia, que cuando hemos buscado caminos diferentes o nos dispusimos a tomar el futuro en nuestras manos –equivocadamente o no– terminamos en el terror y la violencia, no hay desde la historiografía seria una contrapartida que permita otra lectura de aquella experiencia, ese lugar es ocupado desde la apertura democrática –por lo menos en la Argentina– por el buen periodismo.

En Chile el fin de milenio ha significado un importante "despertar" de parte de la historiografía académica en el sentido de lo que comentamos. En efecto, la detención del dictador Augusto Pinochet en Inglaterra y la publicación de su "Carta a los chilenos" –desde su fastuosa cárcel londinense– y la posterior publicación de los Fascículos de Historia de Chile escritos por Gonzalo Vial, ex colaborador del general, como también la posición asumida por el gobierno –ante las Cámaras– respecto a las violaciones de los derechos humanos de la dictadura, ha provocado una pública y lapidaria respuesta de un importante grupo de historiadores chilenos. La réplica reconoció su motivación en "hacer valer el peso de nuestro parecer profesional y la soberanía de nuestra opinión ciudadana sobre (lo que consideran) dar una apariencia de verdad pública a lo que es, en el fondo, sólo expresión históricamente distorsionada de un interés privado".

Los historiadores chilenos en este sentido, que duda cabe, conforman una gran –y tardía– excepción que no se extiende todavía al contexto argentino, donde la transición democrática, la consideración que la sociedad argentina tiene sobre la última dictadura –iniciada en 1976– como la existencia de una "corporación" de historiadores más robusta –pero no con buenos reflejos– conforman una realidad muy distinta a la chilena, lo que quizá pueda crear la imagen de que por ello no es necesario.

En general, sostenemos, hay un desentendimiento de los historiadores profesionales ante las exigencias del presente y ello pone en evidencia la necesidad de transformar la escritura de la historia en algo más útil para la sociedad. No

es novedad en ese sentido, el hecho de que en el campo historiográfico profesional hay una enorme resistencia a invertir tiempo, esfuerzo y conocimiento en el análisis de esa franja del pasado operante en forma evidente sobre nuestro presente, porque en ese caso la reflexión histórica deja de ser una actividad de académicos para ser un auxiliar de la actividad política, y la academia nunca quiso nadar en esas aguas.

Esa resistencia muchas veces se expresa bajo la vestimenta de la "ecuanimidad y seriedad" del historiador, es decir, bajo los ropajes de las exigencias del oficio que requiere -lo que en parte es verdad- cierta distancia temporal para emitir juicios más íntegros y profundos respecto a los procesos sociales. He allí -se afirma- la enorme dificultad de escribir historia del presente, que es la dificultad de comprender el sentido de los acontecimientos contemporáneos cuando éstos todavía no han revelado sus consecuencias y por lo tanto se desconoce aún su significación, el oficio nos sujeta a lo dado y no a lo inacabado. "Es obvio -dice Habermas- que sólo los científicos íntegros que insisten en la diferencia entre la perspectiva del observador y la del participante pueden ser fiables como expertos".

Puede entonces que esa historia del presente -que involucra a nuestras vidas- no cumpla con todas las exigencias de la historia seria -por llamarla de alguna manera- pero por más que a los "científicos íntegros" no les parezca correcto, igualmente se realiza. No la hacen los historiadores, la confeccionan los periodistas, los abogados, la militancia en sus distintos niveles y formas o los políticos de todo pelaje, pero no deja de hacerse porque es una necesidad de la acción social y política.

Es obvio que a esta altura de nuestra reflexión ya no miramos el conjunto de la producción histórica, más bien nos preocupa aquella que esté dispuesta o pueda tener como horizonte y principal motivación de su escritura la construcción de conocimiento para dar cuenta del momento histórico en que vivimos y -en suma- de la lógica de poder en que estamos inmersos, lo que nos develaría la existencia de aquellas realidades que se ocultan o disfrazan para poder potenciarlas. Como se ha señalado, hay contextos en que la convocatoria a esa escritura va de la mano de una demanda de carácter ético, a pesar de lo cual la respuesta ha distado de ser sustanciosa cuando debería ser una de las principales preocupaciones, en la medida que la responsabilidad ante la distorsión de la historia para que la sociedad sea comprendida más que simplemente aceptada, es la dimensión social de un oficio que se desarrolla casi siempre en la soledad del archivo. Se trataría, en el fondo, del intento de superar o de rechazar "la esquizofrenia entre investigador y ciudadano fundamentado en motivos éticos", tensión que estamos lejos todavía de resolver -o al menos

equilibrar– en la medida que son marginales los esfuerzos conectivos entre el pasado investigado y el presente vivido.

Ciertamente, este tipo de escrituras de la historia –de uso político– bien sabemos que ha sido usada y realizada muchas veces con distintos fines. "Es esencial que los historiadores recuerden esto. Las cosechas de nuestros campos pueden acabar convertidas en alguna versión del opio de los pueblos". Pues bien, como se ha ya mencionado, a pesar de ello –y de la tan defendida profesionalidad– no se deja de recurrir a la historia para pensar nuestro presente. Sugiero en este sentido que el historiador, mucho más que cualquier periodista o abogado aficionado a las cosas y libros viejos, posee un arsenal técnico –aportado por el ejercicio de su disciplina y la crítica de sus pares– mucho más robusto al momento de deconstruir o desenmascarar realidades que se instalan casi como mitos.

El superior tribunal de la historia –la exigencia empírica de prueba histórica, la supremacía de los datos– como la crítica y el debate entre los pares, son elementos que no deberían conformar ninguna dificultad para que el historiador tome partido ante la realidad o, recordando a Marx, no se disponga meramente a interpretar el mundo pasado sino también a transformar su mundo presente.

LA ACADEMIA: ¿EL OPIO DEL OFICIO?

Cabría entonces algunas consideraciones, a modo simplemente de señalamientos de obstáculos y problemas, que inciden en cierta incapacidad de producir historia con el fin de develar realidades e incidir en la ampliación del presente. Porque gran parte de las dificultades de la incorporación de la historia para un conocimiento de las realidades potenciales radica en que generalmente no está construida para ese fin.

Deberíamos señalar la persistencia de viejos problemas como lo es la evidente pervivencia de ciertos criterios positivistas respecto a aquello "objetivable" en la disciplina, es decir aquello capaz de ser considerado asépticamente sin las "impurezas" propias de la valoración que convierten al discurso histórico en "opinión". Ello configura un problema que ciertamente ha suscitado ya innumerables debates, aunque ello no ha evitado que tal cuestión tenga hoy una enorme vitalidad. No obstante preferimos, sin restar importancia a esa dimensión, hacer referencia a otras cuestiones que hacen a un modus operandi, a una forma de actuar, y a toda una serie de ritos y prácticas que sí en gran medida condicionan fuertemente la producción histórica implican también la construcción de una forma muy especial de plantearse la existencia absolu-

tamente desgajada de utopías y alejada de cualquier tipo de responsabilidad pública y reducida a lo "profesional".

Desde mediados de nuestro siglo, aproximadamente, la escritura de los tiempos pretéritos fue pasando progresivamente –y a distintos ritmos según los países latinoamericanos que se observen– a manos de profesionales de la historia con la consiguiente constitución –vertiginosa en Argentina luego de la crisis de la última dictadura– de un campo profesional con normas y espacios propios de legitimación y consagración. En la actualidad el campo profesional de los historiadores condiciona las temáticas, privilegia períodos e impone estilos con criterios exclusivamente internos que emergen del intercambio –riquísimo y muy fructífero por cierto– entre colegas y más allá de lo que suceda con y en la sociedad. Es decir, el historiador –con la institucionalización de las tareas históricas y su profesionalización– reformuló su relación con la sociedad en la medida que el éxito o fracaso de su tarea ya no depende –por ejemplo– de su aceptación comercial –aunque algunas veces ello influya– sino de los criterios internos al campo. Enrique Florescano, en una aguda introspectiva a "los sótanos del gremio", señala en ese sentido que el historiador creó –a lo largo de este proceso– prácticas, lenguajes y estilos que –por supuesto– lo desconectaron progresivamente de las fuerzas y sujetos que hacen la historia, para esperar que suceda y narrarla, analizarla. La principal motivación de las tareas del historiador está entonces en la institución donde trabaja. "la vida de relación en el recinto institucional vino a ser el surtidor de sus temas de investigación, el principal oferente de enfoques para revisar el pasado, el dispensador de una amplia variedad de instrumentos analíticos para efectuar sus reconstrucciones, y el creador de los estímulos que excitan el oficio de historiador", es decir, "el sistema corporativo que lo rodea lo separa de las experiencias directas que transforman su presente y lo convierten en un observador libresco del cambio histórico".

Ese encierro de los historiadores en su profesión ha tenido como consecuencia la estructuración de "un conjunto de criterios profesionales compartidos acerca de la calidad de lo que se hace y de las prácticas adecuadas para hacerlo". Criterios que emergen de la práctica profesional y que han funcionado casi eficazmente para la autoevaluación de la comunidad profesional en los distintos espacios de discusión. Sería cuestión de todo un estudio –interesante por cierto– analizar las características de este campo, lo cual excede las pretensiones de estas notas. No obstante, ello implica –como puede suponerse– el establecimiento de un sistema de poder político académico que en gran medida señala los límites de lo académico, de lo estudiable, establece modelos, temáticas, un estilo de actuar y en definitiva de construirse como persona e involucrarse en el presente. Una lógica de poder donde –como lo plantea Luis Alberto Romero

demasiado tibiamente- a "nadie escapa que no todo funciona de acuerdo con las reglas de la excelencia y el arbitraje, que en zonas más o menos vastas de nuestra comunidad existen sólidas redes informales (denominadas "trenzas", por quienes pertenecen a otras menos exitosas, pero no menos espurias), compañonajes, complacencias y complicidades. Que existen, por ejemplo, universidades donde se han desarrollado eficientes mecanismos para dosificar al máximo la incorporación de personas ajenas a ellas. Que en todas hay una cierta tendencia a la cooptación". etc. Es decir, ese poder político académico se completa con todo un sistema de relaciones formales e informales donde el mantenimiento de ellas lleva mas tiempo y esfuerzo que la producción intelectual misma, porque de hecho son fundamentales al momento de evaluar la producción y conquistar el dichoso incentivo, la letra de investigación, o el simple mantenimiento en el sistema. Por decirlo de alguna manera, la lucha por el poder en la sociedad y su transformación, como preocupación, ha sido reemplazada por la disputa dentro de la corporación.

Por otro lado, el historiador académico parece haber perdido en este proceso su horizonte o su razón social. En ese sentido podría uno preguntarse por cuestiones muy simples que caerían como bombas en el cenáculo profesional. ¿Cuál es el sentido social de nuestros saberes?, ¿para qué comenzamos a estudiar en la Facultad?, ¿para qué luego iniciamos un posgrado? ¿No había en nosotros mayores inquietudes y aspiraciones que la de cumplir con dos papers por año?

Sospechamos que hay una "razón académica" que se ha internalizado en los historiadores promoviendo una vida intelectual, por no querer ser mas amplio, sin pasiones, prolija e intramuros, donde lo que se revele o mantenga una postura distinta a ese tono monocorde o mas aún pretenda acercar lo extramuros -que si antes se creía ver a través de los libros de Marx y sus seguidores hoy ni siquiera eso- corre el riesgo de la sanción, de no conseguir el preciado referato, la dirección o la renovación de la beca. Como lo plantean jóvenes docentes de la UBA: "La propuesta benjaminiana de pasar el cepillo a contrapelo de la historia -pero también agregamos de toda experiencia social- se ha convertido a través de su investigación y escritura en tarea de alisamiento, de emprolijamiento. Para colmo, como buenos escolásticos, realizan esta inversión citando al propio Benjamin, liquidándolo, haciendo de su programa crítico una referencia fría, sin vida. Jesús en el razonamiento acabado de un funcionario papal del siglo XVI. Porque para la razón académica reconocer en el cuerpo de la cultura los dolores, sufrimientos y deseos mayúsculos pareciera constituir un imposible, ser serlos ante esa dramaticidad, devolverle la significatividad que le corresponde, es una empresa que, vital para el pensamiento, está fuera de su alcance".

Obviamente que todo lo que planteamos se traduce en una casi inexistente producción ensayística en la medida que el historiador no se "arriesga" en un plano donde sus juicios sobre su presente sean explícitos y necesariamente pasibles de ser discutidos. Son precarias las expresiones o interpretaciones de la realidad realizadas por historiadores académicos que a la vez que historizar pretendan condicionar esa realidad. La capacidad de interrogar el pasado para potenciar una praxis que posibilite un futuro deseado, parece estar agonizando en el historiador académico. En ese sentido podríamos coincidir con Romero en que los historiadores del ámbito académico "estamos en deuda con la sociedad" y para saldarla quizá debamos emprender una transformación profunda de nuestras prácticas, que implique en el fondo —como lo habría hecho Annales frente a la historia positivista— una nueva definición del objeto y la especificidad de la historia, de sus métodos y procedimientos de análisis, y de los modos y formas concretos de tratamiento y manejo de los materiales empíricos o materias primas del historiador.

CONCLUSIONES PARA EMPEZAR

"Que seguro era el universo de mis libros..., que exacto el orden de mi biblioteca, sublime escudo de ideas donde crees que el caos de la tierra no te alcanza... Pero de que sirven la belleza y la justicia encerrados en códices y estanterías...? ¡Este es el mundo y aquí nos quiere él!"

Fray Santiago.

"Tengo por delante dos caminos:
hacerme hombre de letras o
hacer letras para los hombres"
Homero Manzi

Hablamos de "concluir para empezar", porque en realidad se trata de iniciar una reflexión y dialogar sobre estos temas que los historiadores, sometidos a las nuevas urgencias y exigencias de la "corporación" académica, no nos damos espacio o inconscientemente inhibimos.

Se trata de que el historiador se abra un espacio en el necesario esfuerzo que deben emprender las ciencias sociales para la comprensión y transformación de la realidad y por lo tanto en la generación de futuros mejores y posibles. Decimos abrir pero bien podríamos hablar de recuperar porque mucho antes de que el historiador se profesionalice y comenzara a llenar planillas de investigación y pensar en la "recategorización", el historiador —como nunca quizá— ha hecho grandes aportes a la conciencia histórica de la sociedad, al menos en la Argen-

tina. En ese sentido, fue la gran contribución y la gran capacidad que tuvo en su momento el "revisionismo histórico", a pesar de "su visión decadentista de la historia argentina", según Halperín Donghi. Pero, sospecho, ello implicaba mirar la historia desde la política, al extremo tal de cometer el error de "ideologizar" o politizar la historia, señalado siempre por los "científicos íntegros" a que hacía referencia Habermas. Pero mas allá de esos "pecadillos", aquellos historiadores tenían una enorme incidencia en las formas de interpretar la sociedad y las dimensiones de futuro que desde ella se generaban, a tal punto que la discusión política estaba siempre impregnada de historia.

Volver a pensar desde el plano político –dimensión que reivindicamos por la urgencia de futuro que supone y no desde un pragmatismo propio de la realpolitik– significa una nueva forma de enfrentarse con la realidad a partir de asumir justamente el hecho de que el historiador condiciona y modifica su realidad al interpretar el pasado. Arriesgamos entonces, que la escasa importancia de la revisión del pasado reciente en los debates académicos como el precario análisis histórico sobre el presente –salvo raras excepciones– corresponde al reinado de una determinada forma de entender la historia, de pensar al historiador en su función social, de asumir –pasivamente– la acelerada profesionalización que el oficio ha desarrollado y por tanto de inhibirnos como sujetos activos.

Lo anterior tiene una directa relación con la fractura de la memoria en el cono sur latinoamericano, a la que ya nos referimos. Creo en ese sentido que la salud o vitalidad de una sociedad también debería mensurarse, si es que ello alguna vez es posible, por su capacidad de manifestar su resistencia al olvido o de instalar "lugares de memoria" de aquellos hechos, sucesos o procesos, que han significado experiencias traumáticas y que no queremos que se repitan. Los historiadores tenemos en ese sentido una gran responsabilidad, y quizá deberíamos de tomar mas en serio entonces la posibilidad de que la historia sea como "un profeta con la mirada vuelta hacia atrás", que por lo que fue, y contra lo que fue, colabore con pensar en un futuro mejor.

Lo anterior exige necesariamente de un compromiso y una mirada mas amplia y valiente respecto al pasado, ya que siempre hay una resistencia a escarbar en lo que nos pasó, porque se trata –quizá demasiadas veces– de "olvidos que queman" y no de "memorias que engrandecen". Pero sobre todo de un compromiso con el presente y las mayorías, lo que debe conducirnos a un intento de redireccionar nuestras preocupaciones y nuestra escritura para que –al menos– sus destinatarios no sean nuestros colegas y pueda ser manipulable en nuestro presente. Viene a tono en ese sentido un largo comentario de Duby, un maestro para todo historiador occidental, respecto a estas cuestiones: "estoy convencido de que nuestra profesión pierde su sentido si se repliega sobre sí misma. Creo que la historia no debe ser consumida principalmente por los que

la producen. Si las instituciones en las que se asienta nuestra profesión parecen estar hoy en día en tan mala situación, ¿no será por ese mismo repliegue, por haberse separado tanto del mundo, por lo que el mundo se acostumbra a pasarse sin ellas, y muy bien? Por esta razón, no pierdo ninguna ocasión de dirigirme a otros que no sean mis alumnos o mis colegas... evidentemente deseo que el eco de mi discurso resuene en el sistema educativo, y lucho para que el lugar de la historia, de la buena historia, no disminuya sino que se amplíe. También deseo que me entienda el mayor número posible de personas; porque me gusta transmitir el vivo placer que me da mi profesión; y, sobre todo, porque la considero útil. Creo en la utilidad de la historia bien hecha; es decir –la justa armonía es difícil–, con lucidez y pasión".

No hay camino hacia esa justa armonía si el historiador no se dispone a salir de su encierro profesional y a tomar distancia de la seguridad que le otorga el ser un "exclusivo" analista de lo que fue, esperando a que la sociedad lo habilite para un mayor compromiso. Alumbrar y arriesgar lo que somos y podemos ser, desde la historia, implicaría romper ese "bloqueo" que impone la lógica corporativa hacia espacios mas inestables e inseguros y donde nuestros juicios y valoraciones puedan ser criticados o impugnados. Quizá la reflexión sobre los tiempos pretéritos nos otorga demasiada seguridad como para arriesgarnos a tomar esa distancia hacia una reflexión mas actual y operante, "me pregunto si tener gusto por la historia, ponerse a 'hacer historia' no será un síntoma de neurosis. ¿Porqué elegimos esta forma de evasión...? Para aquel que elige la historia, la salida se realiza por introversión, por hundimiento en las raíces. Se repliega, protegido, encerrado..." en sus fuentes y archivos.

Se trataría entonces de redoblar esfuerzos para salir del "refugio", romper un pensamiento y una actitud profesional cristalizada disciplinariamente, y de saber reconocer los espacios e intersticios para volver a conectar la escritura de la historia con las realidades de nuestras comunidades. Restablecer los puentes, volver al mundo. No hay una puerta con un camino señalizado, con cuatro carriles y pantallas a la manera de las nuevas carreteras inteligentes. Mas bien es un camino donde lo mas seguro es que aumenten nuestros problemas, no seamos muy comprendidos y no tengamos mucha compañía, pero el dejarnos "contaminar" por la realidad, el indisciplinarnos dentro de la disciplina, es una senda que –con premura– los historiadores debemos comenzar a recorrer. Desde lo que llamaríamos una "epistemología de la conciencia histórica", se trataría de romper parámetros en la profesión o –dicho de otra manera– "emancipar al sujeto de la lógica que imponen las cosas, con fundamento en una lectura utópica de la realidad que coloca al sujeto en tensión entre la inercia y los sueños o esperanzas". De manera que, recordando un viejo texto de Alejandro

Dolina, entre aquellos Hombres Sensibles –cuya nostalgia los lleva a recordar permanentemente viejas hazañas– y la cofradía de los Amigos del Olvido –que rechazando el recuerdo y amando el futuro pasan largas jornadas comentando amores y aventuras que todavía no tuvieron– volver a la historia para arriesgarnos a una explícita conexión con el presente –forzando los continentes de la actual profesionalización– sería asociarnos nuevamente con la esperanza.

IV. PENSAR AL TIEMPO DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

Guadalupe Valencia García

PRESENTACIÓN

¿Cómo pensar al tiempo desde las ciencias sociales? ¿Cómo hacerlo cuando no se trata de cualquier tiempo, sino precisamente del tiempo histórico? Es obvio que no existe una sola respuesta, sino múltiples acercamientos que pueden permitir la complejización del tiempo en el discurso y en la investigación de las ciencias sociales.

Del tiempo puede hablarse como ingrediente fundamental de algunas de las teorías más importantes en las ciencias sociales; también como un tema de investigación particular: de los muy conocidos análisis antropológicos sobre la variabilidad de concepciones del tiempo en culturas diversas, a los estudios que versan sobre el tiempo laboral o el tiempo libre en la sociología industrial o urbana contemporánea, entre otros.

Pero no son dichos acercamientos los que más interesan en este trabajo. Sin soslayar la importancia del tiempo como tema fundante de casi todos los discursos humanos, incluidos en éstos los de las ciencias sociales, o bien su relevancia como objeto de estudio particular, intentaré más bien pensar al tiempo social en su doble condición de ser, simultáneamente, dimensión constitutiva de todo fenómeno socio-histórico y exigencia del conocimiento de la realidad social presente.

La preocupación por desarrollar una reflexión en este sentido, se origina en el reconocimiento de la insuficiencia mostrada por las ciencias sociales, y en específico por la sociología, para desarrollar una forma de racionalidad que penetre en la índole del tiempo como dimensión interna, propia –y no externa y ajena– a los fenómenos que aborda. Dicho en otras palabras, ante cierta incapacidad de la sociología para desplegar una racionalidad comprometida con la reconstrucción no sólo del fluir temporal en el que transcurren los fenómenos sino, también, de la temporalidad –o mejor aún, las temporalidades– mediante las cuales cualquier fenómeno histórico puede mostrarse en su especificidad.

Parto de la convicción de que la naturaleza histórica de lo social exige pensar, nuevamente, a la temporalidad social como un problema epistemológico, teórico y metodológico fundamental para las ciencias sociales.

Por lo anterior, me propongo iniciar una reflexión que tome como punto de partida una pregunta crucial: ¿cómo pensar al tiempo desde y para las ciencias sociales, hoy?

La indagación teórica y metodológica partirá de una somera revisión acerca de la índole del tiempo social, propia de una realidad que, en tanto construcción, es al mismo tiempo histórica e historizante. Después abordaré el problema de la historicidad como exigencia del conocimiento de las realidades socio-históricas. Más adelante examinaré someramente la relación entre los modos del tiempo, pasado-presente-futuro, vista como un nexo fundamental que dota de sentidos diversos al tiempo social. Finalmente, me referiré a algunos problemas teóricos y epistemológicos derivados de la incorporación de las temporalidades sociales en el análisis del presente.

Cabe aclarar que la naturaleza de un tema como el que se intenta pensar aquí, obligaría a una amplitud y profundidad que escapan a las posibilidades de un texto como éste, el cual constituye, apenas, una reflexión inicial.

TIEMPO Y TIEMPO SOCIO-HISTÓRICO

Para pensar al tiempo es conveniente, en primer lugar, distinguir entre el Tiempo como categoría y los conceptos de tiempo, o de temporalidad, propios de los más variados enfoques disciplinarios y discursos humanos. Parto de la conveniencia de establecer dicha distinción, porque puede favorecer el desarrollo de una forma de racionalidad y de un régimen epistemológico pertinentes para abordar, ya no al tiempo en general, sino específicamente al tiempo histórico: a las temporalidades —o las urdimbres espacio-temporales— que vuelven inteligibles a los más variados mundos sociales.

La categoría Tiempo nos remite a la duración, característica presente en todos los discursos sobre el tiempo, por más que en ellos puedan reconocerse cursos temporales tan diversos como el circular y el lineal, el objetivo y el subjetivo, el eterno y el episódico. Lo que queremos decir es que para hablar del tiempo social o del tiempo histórico, es preciso reconocer y hacer inteligible una dimensión común a todas las temporalidades, algo que podríamos llamar el "tiempo a secas", o el Tiempo con mayúsculas. El Tiempo como categoría es la duración, el flujo incesante de sucesos, un continuo fusionado a un cambio perpetuo. Los sucesos pueden adquirir las más diversas formas, incluso pueden aparecer como tramas temporales eternas o inamovibles. Pero aún estas últimas deben ser consideradas en el marco de la duración, del movimiento, pues sólo con respecto a la mutación es posible hablar de lo que aparece como inmutable o como sempiterno. Dicho de otra manera: sólo en su fluir temporal, en la calidad de sus ritmos, fundan su existencia los mundos conocidos e imaginados: el tiempo cósmico del universo, el tiempo mítico del pensamiento arcaico, el tiempo ritual de las sociedades, y todos los otros tiempos que de manera individual y colectiva concebimos y experimentamos.

En segundo término, vale discutir si el tiempo social existe con independencia de otros tiempos -físicos, biológicos, psicológicos, etc.- que pertenecerían a campos del conocimiento particulares y diferenciados del nuestro, o bien si la especificidad del tiempo social radica en las formas de conocimiento que podemos desarrollar para dar cuenta del tiempo histórico. Es cierto que ninguna ciencia puede hacer abstracción del tiempo, sin embargo, dice Marc Bloch, "para muchas ciencias que, por convención dividen el tiempo en fragmentos artificialmente homogéneos, éste apenas representa algo más que una medida. Por el contrario el tiempo de la historia, realidad concreta y viva abandonada a su impulso irreversible, es el plasma mismo en el que se bañan los fenómenos y algo así como el lugar de su inteligibilidad".

En sociología han prevalecido, según Ramón Ramos, dos enfoques predominantes para abordar la temporalidad social. A veces "el tiempo social es concebido como un tiempo sui generis, que informa diferencialmente de los variados aspectos de la realidad social". En otras ocasiones "se entiende por tiemposocial aquellos rasgos temporales que exhiben esas mismas realidades". Para este autor, la primera variante es muy problemática dada la incapacidad para resolver los problemas que debe afrontar: "¿cómo aislar ese tiempo (o conjunto diferenciado de tiempos)?, ¿cómo fijar sus notas características? ¿cómo conseguir que esas notas sean exclusivamente propias y, por lo tanto, no encuentren réplica en otros niveles de la temporalidad?". La segunda en cambio resulta plausible, en la medida en que puede "limitarse a analizar los aspectos temporales propios de los procesos sociales, sean o no idénticos o semejantes a los que exhiben otros planos de la realidad (física, biológica, psicológica)".

Más allá del reconocimiento del tiempo histórico como el ingrediente esencial constitutivo de toda historia, la defensa de un tiempo que nos pertenezca en exclusiva puede resultar infructuosa. En primer lugar porque al ser humano, y a las sociedades, no le son ajenos los tiempos cósmicos, biológicos, o psicológicos en la medida en la que, todos ellos, forman parte de un universo único enmarcado por la flecha del tiempo. Universo en el que coexisten los tiempos métricos de los calendarios y los tiempos cualitativos de las experiencias temporales de los individuos y de las sociedades. En segundo lugar porque, en sentido estricto, toda experiencia temporal y toda elaboración intelectual sobre el tiempo han sido y seguirán siendo históricas. Expresado de manera sintética: el tiempo, cualquier tiempo, es siempre un producto de la vida social, del conjunto de relaciones significativas que la estructuran.

Además, la temporalidad social tampoco puede ser concebida con independencia de los paradigmas que, en el plano del conocimiento, han revolucionado nuestras formas de conocer, a partir de la concepción del caos como fuente y cómplice del orden. Así lo atestiguan, la paulatina pero generalizada incor-

poración, al lenguaje de prácticamente todas las ciencias, de categorías como complejidad, caos, incertidumbre, indeterminación y emergencia.

Por todo lo anterior, más que delimitar su propio tiempo, la sociología debe instaurar un régimen epistemológico que enmarque aquellas indagaciones que resulten significativas para abordar el tiempo –o los tiempos– sociales desde las exigencias del presente. Y, también, que provea de buenas herramientas para reconstruir una realidad cuyo principal estatuto teórico –ser temporal– resulta inseparable de la historicidad misma de esa realidad.

Indagar sobre la naturaleza particular de los fenómenos sociales –de esos que pueden enmarcarse en lo que llamamos realidad histórica–, y el carácter de sus componentes, puede resultar más fructífero para pensar al tiempo desde las ciencias sociales. Así, la opción de construir un tipo de razonamiento pertinente para reconstruir la historicidad de la realidad social, y el desarrollo de categorías que permitan dar cuenta de las formas en las que los procesos sociales se expresan como complejo de temporalidades, parece una mejor vía para avanzar en una reflexión como ésta.

Pero antes de ello, queda pendiente desbrozar un elemento más en el camino. Este se refiere a la posibilidad, o imposibilidad, de pensar al tiempo con independencia del espacio. De entrada diremos que dichas dimensiones, tiempo y espacio, son susceptibles de ser consideradas, analizadas y conceptualizadas de manera separada, pero que conviene hacerlo, como aquí se intenta para el caso del tiempo, partiendo siempre de su indisoluble unidad.

Toda forma de apropiación de la realidad, desde cualquier perspectiva teórica y desde cualquier ámbito de la creación humana, suponen al tiempo, y al espacio, como condiciones de inteligibilidad fundamentales para acceder a lo real.

Tiempo y espacio pueden ser reconocidas como las categorías fundantes de todas las formas de lenguajes y de todos los tipos de discursos: desde los lenguajes simbólicos propios de la literatura, del arte y de las religiones, hasta los discursos formales de la ciencia

Pero dichas categorías son, también, los ámbitos en los que se unifican o bifurcan los conocimientos y los saberes sociales. De hecho, la separación de dichas dimensiones, el privilegio de una sobre la otra, o su integración en lo que se ha dado en llamar el "complejo tiempo-espacio", revelan ya las concepciones que sobre ellas se tengan.

Si espacio y tiempo se reducen a ser parámetros de ubicación de los objetos del conocimiento, entonces pueden verse como los componentes primordiales del gran telón de fondo sobre el que se pueden apreciar los fenómenos sociales. Para una concepción parametral, el espacio está allí, antes del hombre, para ser el continente de los hechos sociales que se expresan espacialmente. Y el

tiempo se restringe a ser el lapso en el que ocurren los sucesos que interesan al investigador. Con lo cual, tiempo y espacio se convierten simplemente en dos variables más, entre otras, que es preciso delimitar.

Si, en cambio, tiempo y espacio son vistos como ordenes instituyentes de los fenómenos, entonces es muy probable que aparezcan como tramas inseparables a las que, incluso, hay que nombrar ya no como tiempo o espacio, sino como temporalidad y espacialidad, y que bien pueden significarse a partir de metáforas en las que aparecen como dimensiones inseparables. O bien, a partir de términos que, como el de "configuración social", permiten pensar a cada sociedad, a cada mundo social, a partir de su particular conformación espacio-temporal.

Ahora bien, si hemos de usar metáforas —y éstas sólo pueden ser espaciales— convendría utilizar aquéllas que permitan dar cuenta de mejor manera, del complejo tejido formado por los múltiples tiempos y espacios que se conjugan en cada objeto social. En este sentido, pensar a lo social en función de la "topografía espacio-temporal", resulta mejor que seguir utilizando la tan conocida imagen del tiempo como el fluir del agua en un río. Porque los mapas "han servido tanto como medio para representar al mundo como para problematizar su representación". Los "mapas sociales", permiten apreciar, tanto el devenir temporal en su fluir horizontal, como el relieve del tiempo subjetivo: de sus profundas memorias y de sus elevados horizontes de futuro. Y al ser metáforas eminentemente espaciales, nos previenen de olvidar que los todos los procesos sociales conformados por temporalidades se expresan, también, espacialmente.

Pero, más allá de metáforas, en el ámbito del análisis social es justo admitir la conveniencia de tratar al tiempo y al espacio como dimensiones inseparables. Por una parte porque los procesos temporales sólo existen en el espacio y éste, en tanto espacio humano y humanizado, no puede ser imaginado, creado o construido sino en el tiempo. Por la otra, porque en un sentido estricto toda forma de apropiación del tiempo y del espacio, -desde las que ocurren en la experiencia individual, colectiva o societal, hasta las que se expresan como elaboradas teorizaciones sobre el espacio y el tiempo-, y toda clasificación pertinente a éstas deben ser vistas como construcciones humanas históricas.

Sin embargo, y no obstante la convicción de que tiempo y espacio deben concebirse de manera unificada, también es cierto que pueden ser analizados convenientemente de manera separada, siempre y cuando en su tratamiento, insistimos, no olvidemos su indisoluble unidad.

De hecho, en las ciencias sociales tiempo y espacio han sido tratados de manera diferenciada y los amplios desarrollos en torno a ellos así lo evidencian. El espacio ha sido abordado a partir de conceptos tales como región, lugar,

densidad, vaciedad o plenitud, cercanía o lejanía, macro y micro, centro y periferia. Por el lado del tiempo nociones como duración, movimiento, devenir, estructura, coyuntura, acontecimiento, cambio, memoria, olvido, recuerdo, así como [illegible] y la propia noción de historia y de historicidad, dan cuenta de dichos desarrollos. Pero cada una de estas nociones puede "temporalizarse" o "espacializarse" según sea el caso, lo que no equivale a otra cosa sino a historizar el conocimiento logrado mediante el uso de cualquiera de estas categorías. Otros conceptos, como el de distancia, permiten vislumbrar la inseparabilidad del tiempo y del espacio de manera ejemplar. La lejanía y la cercanía son percibidas por la experiencia. Mediante la capacidad de ubicar la proximidad o el alejamiento de los lugares y de los sucesos, lo inmediato y lo alejado se constituyen como características físicas y simbólicas, individual y socialmente construidas en el tiempo y el espacio.

Una vez aclarado lo anterior, avancemos algunas ideas en torno a las maneras en las que se puede pensar hoy, desde las ciencias sociales, a la temporalidad histórica.

TIEMPO, REALIDAD SOCIAL E HISTORICIDAD

Aún y cuando la reflexión sobre el tiempo ha encontrado un campo fértil en el discurso histórico, en las ciencias sociales seguimos operando, en general, como si el tiempo fuese, simplemente, un parámetro de delimitación de nuestros objetos de estudio. Dicho proceder desdeña, por omisión, la naturaleza cambiante de una realidad a la que Immanuel Wallerstein se ha referido como aquella con la mayor carga de incertidumbre de todas las realidades definibles.

La realidad a la que aludimos no es otra sino la realidad social, aquélla a la que convocamos desde diversas perspectivas teóricas y disciplinarias reconociendo que su naturaleza más íntima es la de ser histórica. De allí que el principal reto para abordarla es el de dar cuenta de su historicidad. Esto es, de las historias acaecidas y de las que hoy se construyen de cara al futuro y que pasarán a ser, inevitablemente, fragmentos de nuevas historias. Pero la historia vista como construcción nos obliga a introducir a los sujetos sociales como los únicos protagonistas posibles de ella. Sujetos que construyeron realidades, historias, que a menudo se nos ofrecen como las únicas direcciones valederas del devenir humano, pero que esconden a muchas otras que fueron efectivamente posibles.

Como construcción, la realidad socio-histórica es siempre cambiante, y también, siempre inconclusa. Constituye una síntesis que conjuga al pasado y al futuro que se contiene en el presente como posibilidad de construcción. Entendida como proceso, la realidad puede ser visto como "la ramificada mediación

entre el presente, el pasado no exhausto y, ante todo, el futuro". Es, entonces, una realidad abierta, que nos obliga a re-pensar la relación entre los "modos del tiempo": el pasado, el presente y el futuro, como una relación en la cual el presente, como gozne que es entre lo anterior y lo posterior, no debe clausurar la efectividad del pasado, ni determinar de manera absoluta al futuro.

Las realidades sociales, las formas de organización social que hoy podemos distinguir en el mundo, pueden ser reconocidas en su especificidad histórica, precisamente, por las maneras en las que elaboran la relación entre los modos del tiempo.

Dichas realidades pueden ser vistas como realidades desbordantes: porque son mutables, asombrosas, complejas y porque, dada su naturaleza histórica, siempre resultan excedentes con respecto a los conceptos mediante las cuáles las analizamos. Dicho de otra manera, todo concepto mediante el cuál intentemos abordarlas requerirá de ser especificado para dar cuenta de la historicidad particular mediante la cual la realidad se expresa como fenómeno.

La especificación de lo real, su historización, exigen considerar al sobrante de vida social al que alude Maffesoli, o al residuo de realidad del que hablaba Pareto. Igualmente, al "desparramamiento temporal al que se refiere Foucault, y para cuyo manejo sugiere la idea de discontinuidad, y, desde luego, a la pluralidad de tiempos de los que hablaba Braudel y para cuyo tratamiento propuso la idea de la totalidad transitada por diversas temporalidades".

Si pensamos la historia, o mejor aún las historias, como constelaciones de múltiples ritmos, como "conjuntos polirrítmicos", el tiempo social se asemeja más, ya lo decíamos, a la topografía del mundo que al fluir del agua por los ríos. La topografía espacio-temporal, con todos sus accidentes geográficos, con todas sus profundidades y elevaciones, pueden permitirnos pensar, no sólo en el fluir temporal en el que se ubica la historia, sino también en las miles de maneras en las que dicho fluir se desborda o es desbordado por la subjetividad puesta en acto por los sujetos sociales concretos.

La historicidad de lo real puede ser vista, así, como la reconstrucción de una topografía que permita captar tanto al tiempo cronológico, en su flujo incesante, como a las interrupciones y desviaciones de ese flujo.

Pero una idea de la historicidad que se vale de recursos cartográficos, como la expresada antes, exige ser completada. La topografía expresa la plasticidad de los complejos tempo-espaciales, pero éstos han sido construidos, continuamente son modificados, y lo seguirán siendo. No son sino historias que intentan ser vistas en varias dimensiones y con el mayor número de relieves posibles. Y nada de lo anterior tiene sentido, sin el protagonismo de los sujetos sociales que han construido, imaginado e interpretado los mundos que hoy conocemos.

La historicidad apunta, entonces, a la posibilidad de dar cuenta de los sujetos sociales y de los mundos que han construido, en el marco de la tensión permanente entre su necesaria determinación histórica, y las posibilidades de seguir construyendo historias posibles. La determinación histórica de nuestro presente puede ser aceptado como un hecho inevitable y casi natural. Dicha determinación se funda en formas de conocimiento causales entre el presente desde el cuál es posible interrogar al pasado y de este, nuevamente, al presente que puede entonces reinterpretarse. Pero la historicidad no puede agotarse en dicha relación: debe tender a establecer, desde el presente, un vínculo hacia el pasado y hacia el futuro, que permita la utilización de lo devenido para la construcción de los sentidos sociales y de los horizontes del porvenir que los sujetos sociales impulsen.

Las diferencias entre la historia y la historicidad no son meramente semánticas. La primera suele ser vista como el resultado del inevitable despliegue temporal en el que pueden ubicarse, en diferentes escalas espaciales, aquéllos procesos sociales posibles de ser aprehendidos. La segunda, en cambio, atañe al presente como el único tiempo desde el cual es posible conocer y otorgar sentido al conocimiento social, e interpretar a la realidad en toda la complejidad y riqueza de dimensiones: en el entramado de espacios y tiempos que la constituyen, y que son percibidos, y modificados por los hombres y colectividades sociales.

Se puede decir que la historia expresa a las estructuras de la realidad social y a su obstinada permanencia, mientras que la historicidad alude a las posibilidades, más o menos frágiles y efímeras, de construcción de la virtualidad de lo real, como un camino viable, y no teleológico, de transformación.

La historicidad, dice Jacques Le Goff, permite rechazar en el plano teórico la noción de "sociedades sin historia", y obliga a insertar a la historia misma en una perspectiva histórica. Dicha perspectiva implica el movimiento que vincula una práctica interpretativa con una praxis social. El privilegio de la historicidad ataja, también, a las versiones del "fin de la historia", tan cercanas a nuestro entorno intelectual, así como a la tentación de ceñir nuestros análisis a un destino inexorable que derive de la linealidad de la historia. Porque si la historia sigue inefablemente el curso del progreso, que se nos ha presentado como el único posible, la historia deja de tener sentido "histórico" para convertirse en un presente perpetuo.

La exigencia de la historicidad nos previene de las hipóstasis del futuro y las desvalorizaciones del pasado, que nos han conducido, dice Boaventura de Sousa, a la "eternización del presente" desde la cual la transformación social aparece tan impensable como innecesaria.

Lo anterior porque la historicidad, como exigencia del conocimiento socio-histórico, obliga a considerar a lo estructural, a lo determinado, sin privilegio

frente a lo posible y a lo indeterminado. Lo permanente y lo contingente deben ser ponderados de manera conjunta: duración y mutación; pasado, presente y futuro; periodo, coyuntura y acontecimiento; sólo pueden definirse en sus relaciones recíprocas.

En el marco de la permanente tensión entre el determinismo y la libertad, el análisis de lo real-social exige una visión en la cual "el mundo sea suficientemente aleatorio como para admitirnos en cuanto sujetos libres, y lo bastante estable como para que nuestras empresas tengan ilusión de perennidad". Creer que absolutamente cualquier cosa es posible o que absolutamente todo es ineluctable son cosas que nos inutilizan por igual.

De igual manera, entre la larga historia, la historia episódica casi eterna y los ritmos temporales de los acontecimientos que transforman todo a cada momento, la acción de los sujetos puede ser vista como una "historia entreverada de actos libres y comportamientos inexorables". Aún aquellos comportamientos que podemos considerar regulares y que denominamos leyes no encuentran sustento sino en la voluntad de unos hombres de perpetuar su dominio sobre otros. A menudo parece olvidarse, dice Manuel Cruz, "que cuando se habla de leyes sociales, se está haciendo referencia al resultado del comportamiento de los mismos sujetos sometidos a ellas, esto es, a un artificio para designar regularidades de conducta".

La realidad no se aprehende, dice Hugo Zemelman, aislando un fenómeno de otro, sino, más bien, en su entrecruzamiento, lo que supone manejar simultáneamente distintas temporalidades y espacios. "El recorte de la dinámica supone (reconocer) tanto la concreción del fenómeno en un momento dado, como la de su despliegue transcoyuntural".

De esta manera, el concepto de historicidad podría defenderse como herramienta útil para analizar no ya un tiempo o conjunto de tiempos, sino el "complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social". En este sentido, la temporalidad y la historicidad pueden priorizarse por sobre las categorías de tiempo o de historia. Porque poner en juego dichas categorías en el análisis del presente, no significa otra cosa sino historizar a lo real, y lo real resulta, casi siempre, en un entrecruzamiento complejo de temporalidades y espacialidades diversas.

La historicidad, entonces, puede ser apreciada en la pluralidad de niveles y fragmentaciones temporales, ensamblaje contradictorio y complejo, en el cual "el presente y el pasado se aclaran mutuamente, con luz recíproca". Totalidad transitada por diversas temporalidades: he allí la mutación epistemológica que podemos derivar del pensamiento de F. Braudel.

Temporalidad multidimensional que, con Braudel, permite distinguir entre los tiempos de la historia, el muy largo en los grandes periodos, el largo de

la historia estructural, el ciclo corto en la coyuntura y el tiempo fugaz en la historia episódica. O bien, a la manera o de Ernst Bloch, la concepción de la historia como un "conjunto polifónico": o como propone Hugo Zemelman, la apertura hacia lo inacabado, y la reconstrucción de ritmos que no pueden ser exteriores a la materia de la historia a su temporalidad.

Sin duda la idea de pluralidad temporal representa una buena estrategia para el tratamiento de la realidad socio-histórica. La distinción entre tiempos estructurales y episódicos, entre ritmos dilatados o ágiles, entre la secuencia y la simultaneidad, permite poner en juego la permanente tensión entre sincronía y diacronía, entre necesidad y azar, entre determinismo y libertad. La idea de la multiplicidad del tiempo admite, además, la incorporación de la "subjetividad sobre el tiempo", tanto como la del "tiempo de la subjetividad" de los actores del mundo real: su riqueza de percepciones temporales, sus memorias y olvidos, sus esperanzas y proyectos.

Concebir a las realidades sociales como territorios poblados por las grandes, pequeñas y diminutas historias creadas y soñadas por hombres que han compartido el camino de una larguísima historia, puede ser una buena forma de concebir la multiplicidad del tiempo social. Otra más puede consistir en la descripción de cada fenómeno social como una historia que sólo cobra sentido en su entrecruzamiento con todas las otras "historias" –preexistentes, simultáneas, o potenciales– que contribuyeron a hacerla posible.

Pero la pluralidad de tiempos no debe conducirnos a postular el cambio y la transición por encima de todo, sino más bien a reconocer la trama de temporalidades y de ritmos –inerciales y transformadores, lentos y rápidos, circulares o lineales– que se conjugan en una realidad concreta. La idea del tiempo requiere del cambio y de la permanencia, siempre y cuando ésta última no se conciba como inamovible.

La concepción del mundo social como sistema histórico, tal y como la propone Wallerstein, puede ser útil para aclarar lo anterior. En la medida en que son sistemas que "persisten mediante los procesos coyunturales que los rigen, y mientras persistan, poseen algunas características que son inmutables (...) Pero en la medida en que son históricos, cambian con mucha frecuencia; nunca son iguales un instante y el siguiente; cambian en todo detalle, incluyendo sus parámetros espaciales". Y es esta tensión, entre los ritmos cíclicos y las tendencias seculares, "la característica definitoria de un sistema social geohistórico".

Este autor concibe a los sistemas geohistóricos como "las estructuras más complejas del universo". Y propone la categoría de los sistema-mundo, como "vía media entre las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particularistas". Categoría útil para cualquier científico social histórico "que analiza

las leyes generales de los sistemas particulares, y las secuencias particulares que han experimentado estos sistemas".

Pero además de su valor heurístico, el concepto de sistema-mundo tiene, también, una honda significación política. Se trata de un concepto útil para la inclusión de la heterogeneidad de intereses, historias y mundos coexistentes en un sistema caracterizado por procesos de desestructuración y reestructuración, de desclasificaciones y reclasificaciones. Y permite plantear, tal y como lo hace Pablo González Casanova, una "heurística del interés general", que contemple la posibilidad de una democracia alternativa, de "un mundo hecho de muchos mundos".

Otra buena manera de abordar la multiplicidad temporal, en el marco de la tensión permanente entre lo determinado y lo posible, es la concepción de la realidad social como una articulación en movimiento. Concebirla de esa manera, tal y como lo plantea Zemelman, puede resultar otra vía adecuada para abordar la historicidad de lo real.

Dicha concepción permite distinguir entre lo producido y lo potencial, entre lo dado y lo posible, y obliga a la construcción de una nueva relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Si la realidad se reconoce como producto y producente de nuevas realidades, debe incluir, también, a lo determinable, y no puede eludir, entonces, interrogarse por el sentido mismo del conocimiento: ¿desde dónde y para qué conocemos? ¿Quiénes, y para qué, deben reconocer las opciones posibles de viabilizarse históricamente?

El "afecto de la esperanza", del que hablara Bloch puede convertirse, en Zemelman, en ampliación de los planos en los que se despliega el hombre y ampliación de la conciencia que el hombre tiene de ellos. Y ser, entonces, además de un acto afectivo, un acto orientador de carácter cognitivo, una esperanza inteligente.

LOS MODOS DEL TIEMPO SOCIAL: EL PASADO, EL PRESENTE Y EL FUTURO

La multiplicidad temporal, a la que nos referimos antes, puede ser descubierta en los ritmos temporales que en la subjetividad individual y colectiva transitan de los inmóviles a los raudos; de los tiempos entrampados a los vertiginosos; del espaciamiento al agolpamiento de sucesos. Cadencias temporales que tienen que ver, fundamentalmente, con la relación entre los modos del tiempo, con los pasados perdidos o recuperados; con los futuros prisioneros del pasado o desplazados del presente; con los presentes cargados de contingencia o de eternidad. Por ello, esperanza y olvido, memoria y sueño, pueden convertirse en preciosa materia de cualquier intento por pensar, desde la sociología, la temporalidad social.

En términos sociológicos, la complejización de nuestra aprehensión del tiempo social debe partir del análisis de las relaciones entre las tres dimensiones básicas del tiempo histórico: el pasado, el presente y el futuro. Los modos del tiempo social, el ayer, el hoy y el mañana, son incomprensibles de manera autónoma. Sólo el presente, desde el cual se mira e interpreta al pasado, y desde el cual se sueña y se prefigura el futuro, puede tener la prerrogativa en dicha relación. Pero el presente no existe sino como gozne entre las historias acaecidas y las posibles de ser construidas.

Muy a menudo el pasado suele ser visto como aquello que irremediablemente ha ocurrido y que de ninguna forma puede ser cambiado. Pero dicha visión debe matizarse: primero porque, como lo reconocen comúnmente los historiadores, el pasado siempre es visto a través del cristal del presente y, en esa medida, está sujeto a reinterpretación. Y, además, porque las historias pasadas, las que ya han sido, coexistieron con todas aquellas que, en su momento, pudieron haberse construido. El pasado fue posibilidad de futuro en algún presente ya pretérito. El presente actual, nuestro presente, será pasado en algún presente futuro. Por ello, el pasado y el futuro sólo tienen sentido en la intelección de los múltiples vínculos que establecen los hombres entre dichas formas, y su propio presente.

Los vínculos entre las formas del tiempo, además, expresan las relaciones entre las continuidades y las metamorfosis temporales. Las formas que adquieren dichos vínculos evidencian, de manera dialéctica, "la incesante alternancia entre fluidez y fijeza, entre flujo continuo y sucesión discontinua, en la experiencia del tiempo". En dicha experiencia, dice Jacques Elliot, no hay cuentas en el collar del tiempo sin el hilo temporal en que se alinean: no existe constancia temporal sin flujo, ni discontinuidad sin marco de continuidad.

Las relaciones entre las formas del tiempo muestran, además, las formas de la subjetividad de la experiencia temporal en el plano individual y colectivo. Si bien es cierto que pasado-presente y futuro pueden ser vistas como extensiones de una secuencia en la que ubicamos nuestras ideas de lo anterior y lo posterior, también es verdad que la experiencia del tiempo no se agota en el eje de la sucesión. Existe otro más, el de la intención, en el que el pasado puede ser visto como expresión del fluir de la memoria, el presente de la percepción y el futuro del deseo y de la expectativa.

Memoria, recuerdo y olvido, tanto como anhelo, esperanza y expectativa, deben formar parte de cualquier análisis del presente. La continuidad y el cambio, las grandes y pequeñas transformaciones son, siempre, expresiones de la subjetividad de los sujetos, quienes resisten, disputan, luchan, evocan el pasado y prefiguran el futuro, contribuyendo a construir la fisonomía particular de sus propios mundos.

Presente, pasado y futuro, en sus complejas relaciones, fundan la dualidad del tiempo social, su carácter jánico. Este atañe a la doble naturaleza de toda puerta y de todo presente: estar abierto siempre hacia el pasado y hacia el futuro. La conjunción de los tres modos del tiempo devela su carácter de límite en donde hay cerrojo y llave, memoria y olvido. Pero no es el presente el que salvaguarda la unidad del tiempo, sino que es la conjugación y disyunción entre ellos lo que le otorga unidad. Por ello, cada acontecimiento histórico, cada coyuntura, son tales en tanto producen situaciones límite que redefinen la relación entre el pasado, el presente y el futuro.

Pero dichas situaciones no siempre han sido reconocidas. Comunes a las diversas teorías de la historia, señala Boaventura de Sousa Santos, fueron la desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro. "El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro".

Pensar la relación entre los modos del tiempo exige, sin duda, pensar el papel que hemos asignado al pasado en dicha relación, así como reivindicar su papel en la transformación social. Tal vez uno de los autores que resultan más sugerentes para el rescate del pasado sea Walter Benjamin.

En sus célebres Discursos interrumpidos, este filósofo reivindica la capacidad de fulguración del pasado y su utilidad para el presente. Se trata de un pasado vivo que todavía puede permitir al hombre cambiar su historia. Varios autores contemporáneos han recuperado esa idea y la han desarrollado para plantear nuevas formas de mirar la historia dotando de un sentido activo al pasado. Entre otros, Boaventura de Sousa quien propone un uso del pasado que permita su corrección en aras de la emancipación social, y Manuel Reyes Mate, cuando apela a la utilización del pasado para el despertar de la conciencia. También Antonio García de León, cuando, a partir de Benjamin, recupera a la "historia (que) se ocupa del presente y proyecta al futuro su constante y renovada visión del pasado".

Benjamin reivindica el papel activo del pasado en tres rasgos característicos de su idea de historia:

a. El pasado es autónomo. No es un no es un dato fijo a disposición de un conocimiento riguroso que quiera apoderarse de lo que realmente ocurrió. Al contrario, el pasado tiene vida propia y es capaz de sorprender a la conciencia presente, asaltándola.

b. Más que la ciencia, la memoria es la que aprehende dicho pasado. Aunque existe una ciencia histórica capaz de reconstruir al pasado a partir de sus vestigios, hay un pasado del que no existe rastro material y que sólo por el recuerdo llega a hacerse presente.

c. El pasado, lo histórico, no interesa entonces como reconstrucción sino como construcción. Esto es, por su capacidad de cambiar el presente, el pasado tiene una dimensión política insoslayable.

A Benjamin le interesa el pasado posible, el que aún no ha acaecido pero que puede tener lugar si el presente se deja asaltar por esa parte inédita de lo ya ocurrido, que pugna por hacer valer sus derechos. Así, cada momento presente puede sentenciar la historia, puede hacer justicia a las injusticias pasadas. Cada momento histórico es, en potencia, el juicio final de la historia.

Desde la perspectiva benjaminiana, el sujeto histórico se constituye a sí mismo gracias a su necesidad de futuro: al hacerse de un conocimiento que no tenía, de aquél que le permite captar a un ayer que no ha concluido para construir un mañana a partir de las historias truncadas que permanecen en la memoria como saldos que hay que cobrar a la historia.

¿Pero de dónde proviene la necesidad de futuro de la que hablamos? Podríamos decir, con Benjamin, que de dicha necesidad quedan descartados todos los satisfechos, los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque les va bien con la que ya tienen. La necesidad remite, dice este autor, "a la no identidad del sujeto con el momento presente: ni lo dado, ni lo transmitido, ni lo prometido sacia su insatisfacción". Sólo la actualización de un pasado que no se ha realizado en el presente, puede saciarla. En la aprehensión de ese pasado olvidado, añade, "... el sujeto accede a la subjetividad histórica; una conquista que supone un nuevo conocimiento de sí, pues si hasta ahora el sujeto necesitado vivía la necesidad como mera privación, ahora es la necesidad lo que le permite captar ese pasado que escapa a la razón y a la ciencia del satisfecho"

TIEMPO Y CONOCIMIENTO: ALGUNOS PROBLEMAS TEÓRICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

Las reflexiones precedentes, pensamientos iniciales en torno a la temporalidad social, plantean algunos problemas teóricos y epistemológicos que es preciso señalar, aún y cuando no puedan ser desarrollados con toda amplitud en un trabajo como éste.

La concepción de la temporalidad social como dimensión constitutiva de la realidad sociohistórica y como exigencia para conocer dicha realidad, la asunción del carácter complejo y múltiple de la temporalidad histórica, la recuperación del superávit de cualquier pasado para construir el futuro, son ideas que exigen ser discutidas en el plano de la racionalidad de las ciencias sociales. Dicho de otra manera, la naturaleza histórica e historizante de la realidad social debe ser resuelta, teórica y metodológicamente, en la investigación concreta.

Los problemas que plantea la historización de lo real son teóricos, ideológicos, epistemológicos y metodológicos. Atañen a los grandes discursos mediante los cuales nos hemos conducido, a los conceptos con los cuales solemos nombrar a lo real y a las formas de conocimiento que impulsamos. Cabe, entonces, revisar si nuestros paradigmas de conocimiento son los más convenientes para dar cuenta de la historicidad.

Es justo reconocer que las disciplinas sociales se definen como históricas en el doble sentido de ser, al mismo tiempo, productos e intérpretes de una época y que han bregado, aunque de manera desigual, por fundar su propio tiempo: el de la economía, el de la historia, el de la sociedad y la cultura. Sin embargo, ello no ha garantizado que nuestros análisis logren reflejar cabalmente la historicidad –compleja y múltiple– de una realidad inacabada, en permanente construcción.

El problema es que el tiempo y el espacio han sido concebidos, fundamentalmente, como factores exógenos constantes de la realidad social, como parte de nuestro entorno natural. Tal y como sucede, por ejemplo, en una buena parte de la literatura metodológica que exige al estudiante, o al investigador social, delimitar temporal y espacialmente su objeto de estudio, mediante su ubicación en un contexto espacio-temporal que aparece como telón de fondo, como historia preexistente. Y que lo conduce a ignorar las maneras en que cada fenómeno estudiado puede expresarse como configuración específica de espacio-tiempo, y a desconocer, entonces, la historicidad propia del objeto en cuestión.

Las consecuencias teóricas y políticas de una concepción del tiempo y del espacio –o mejor aún del complejo tiempo-espacio– como dimensiones constituyentes de la realidad social no deben soslayarse. Dicha concepción se origina en el reconocimiento del carácter inacabado de la realidad social, misma que sólo puede analizarse en el marco de la permanente tensión entre la historia acaecida y las historias posibles de ser construidas. Y que supone, también, la incorporación de los sujetos –movimientos, actores, grupos, clases– como los verdadero protagonistas de los aletargados o vertiginosos tiempos de la historia.

La búsqueda de alternativas en la aproximación epistemológica y teórica al tiempo social, bien puede enmarcarse en el llamado que hace Immanuel Wallerstein al "reencantamiento del mundo", para "derribar las barreras artificiales entre los seres humanos y la naturaleza, y reconocer que ambas forman parte de un universo único enmarcado por la flecha del tiempo". Y que propugna por "reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social".

Una epistemología del tiempo presente, debe concebir a la historicidad como su principal exigencia gnoseológica para abordar al movimiento de lo real. Movimiento sólo aprehensible en el marco de la tensión entre lo permanente y lo aleatorio, entre la necesidad y el azar. Y buscar, entonces, "insertarse en el fluir de la historia", transitar desde lo construido hacia lo constituyente, para lograr un "modo de conocimiento que acepte conjugar el movimiento de la realidad con el movimiento del pensamiento", a sabiendas de la evidente asimetría entre el primero y el segundo.

La epistemología, dice Zemelman, "encuentra su más profunda significación en el estímulo de la constitución de la conciencia histórica, pero enriquecida por la apropiación de la subjetividad del sujeto, en cuanto éste ha ido ampliando sus horizontes de apropiación". Ampliación sustentada históricamente en la creciente incorporación de "planos cada vez más amplios y ricos en nuevas esperanzas", pero también en la idea de la necesidad del hombre por ampliar sus horizontes. Necesidad que se transforma, epistemológicamente, en el desafío de reconocer a la realidad que es siempre incompleta e inacabada.

El manejo de un concepto de historia en la que pueda reconocerse lo regular y lo nuevo plantea la reformulación de dos grandes temas de referencia: las nociones de progreso y de razón científica. La historicidad, entonces, plantea el problema de la distinción entre lo dado y lo dándose y obliga a revisar el concepto de correspondencia entre las estructuras conceptuales y la realidad empírica.

El tratamiento del tiempo-espacio, en tanto principal dimensión de constitución de lo social, pone en juego todas las formas de conocimiento de la realidad socio-histórica. En este sentido, el problema de la historicidad es teórico, y epistemológico, y atañe tanto a la multiplicidad de discursos sobre la realidad social, como al ethos intelectual y científico en el que se enmarcan.

Diferentes perspectivas teóricas incluyen al dinamismo, o lo ignoran; incorporan a los sujetos sociales o los expulsan del análisis; develan la subjetividad social y su riqueza de formas de percepción del tiempo, o las limitan a las dos únicas dimensiones tempo-espaciales que son capaces de admitir –el eterno o el episódico–. Reconocen, en fin, a la historia como expresión de lo inacabado del mundo, o bien decretan su muerte.

Estas perspectivas no son ajenas a los grandes relatos que han otorgado un sentido a la ciencia y al conocimiento: el progreso, la modernidad y, hoy en día, la posmodernidad, constituyen principios organizadores de nuestra comprensión del mundo y del tiempo.

El paradigma del progreso –con su ontología teleológica del encadenamiento causal que, mediante un curso predeterminado, conduce a una meta única–, fue acogido, durante mucho tiempo como verdad casi universal. Y excluyó

de manera definitiva, al tiempo cíclico, con su universo intemporal, propio de algunas sociedades contemporáneas a la nuestra. Aún el marxismo, al proponer que el motor de la historia –la lucha de clases–, conduciría a una nueva sociedad, no clasista, desplazó fuera del tiempo, o al final de los tiempos, el logro del desarrollo histórico.

En la actual fragmentación de las ciencias y de las perspectivas teóricas, es posible encontrar enfoques que desprecian a lo empírico, y a los problemas reales de los hombres, y pretenden reemplazarlos con los más sofisticados análisis de discursos que versan sobre otros discursos. O bien aquellos que, ante la supuesta crisis de las grandes narraciones, enarbolan cierto escepticismo metodológico, que prefiere volver a los pequeños relatos y renuncian, así, a la posibilidad de construir una ciencia propia, capaz de dar cuenta de la realidad social como conjunción de tiempos y espacios permanentes e imprevisibles.

Desde luego, el uso de ciertas nociones y la relación que se establezca entre ellas, y la omisión o el franco desprecio de otras, suponen posturas intelectuales que reflejan la ausencia o presencia de compromisos éticos y políticos en torno a la historia frente a la que se sitúa cada autor.

La veneración que muchos metodólogos profesan hacia la explicación y la verificación, los llevan a privilegiar la determinación causal, y el establecimiento de regularidades, como los objetivos últimos del conocimiento científico.

Pero la temporalidad se resuelve o se ignora, sobre todo, en el ámbito de la investigación concreta. A pesar de que algunos discursos teóricos y epistemológicos reflejen la gran riqueza y complejidad de una realidad caracterizada por la incertidumbre, la metodología del análisis social tiende a defender una concepción de cientificidad a todas luces insuficiente para dar cuenta del movimiento de lo real.

El problema es que la realidad social, concebida como movimiento, siempre desbordará al objeto que pueda ser reflejado en una relación causal. Este carácter excedente de la realidad, con respecto de cualquier abstracción sobre ella, ha sido advertido por muchos autores que aluden al carácter imprevisible, residual, inacabado, discontinuo, incierto o azaroso que caracteriza a una realidad cuya riqueza radica, justamente, en la consideración de sus indeterminaciones. Indeterminaciones en donde radican, finalmente, cualquiera de las posibilidades de emancipación del hombre.

De no asumir lo anterior, corremos el riesgo de llegar al inmovilismo intelectual, o, peor aún, a asumir la incapacidad del hombre por hacerse cargo de su propia historia y, con esto, postular la derrota de la humanidad frente a la capacidad de generar su propio destino.

A MANERA DE RECAPITULACIÓN

Algunas cuantas formulaciones, que puedan funcionar como recapitulación de los pensamientos antecedentes y como líneas de trabajo posterior son las siguientes:

1. Al tiempo social hay que concebirlo como temporalidad.
A partir del reconocimiento de la categoría tiempo, que remite a todo lo que dura, a lo que permanece y cambia, al tiempo social hay que nombrarlo como temporalidad. Porque la temporalidad, más que el tiempo, remite a las maneras de hacerse a sí misma de cada sociedad, de cada mundo, de cada historia, y permite rescatar, entonces, al tiempo como dimensión constitutiva de lo social.

2. El complejo tiempo-espacio marca la indisoluble unidad de espacio y tiempo social, pero cada dimensión puede ser analizada de manera separada.
Todo espacio es histórico, toda historia se realiza espacialmente. Si el tiempo es la sangre que corre por las venas de la historia y ésta no se expresa sino en los espacios que el hombre ha edificado a través de ella, entonces podemos decir que el tiempo puede ser visto como el recurso de construcción histórica por excelencia y el espacio —físico, social, simbólico—, como el resultado de dicha construcción.

3. La historia puede ser vista como una ramificación de temporalidades.
La pluralidad temporal, inaugurada por Braudel y continuada por destacados historiadores y sociólogos, representa una buena manera de dar cuenta de las continuas tensiones del presente, entre la determinación histórica y el libre albedrío, entre la larga duración y la historia cotidiana que puede construirse. Y, también, de las relaciones entre los "modos del tiempo", el pasado, el presente y el futuro.

4. En las relaciones entre pasado-presente-futuro, es posible asir al tiempo social, con toda la carga de subjetividad que contiene.

Buena parte de la riqueza de las temporalidades sociales radica en la combinación compleja entre secuencia y simultaneidad que sólo la subjetividad, individual y colectiva, es capaz de procesar. Sobre el flujo temporal de la duración la

experiencia temporal es capaz de insertar una nueva temporalidad, no aditiva ni cronológica. Una temporalidad cualitativamente diversa fundada en la memoria, el olvido o la expectativa, en la cual los modos del tiempo coexisten en un presente que se ensancha o se dilata, que se precipita o se eterniza.

5. Hay rastros del pasado que pueden ser rescatados del fenecimiento. Son indicios de un pasado no caduco que permiten construir el futuro en el presente.

Concebir al presente como el gozne entre el pasado conocido y el futuro posible no debe de llevar a pensar que lo pretérito es un punto fijo al cual asir el conocimiento. No todo lo que ha sucedido debe considerarse, por ese sólo hecho, como una ley, ni debe confundirse lo irreversible con lo necesario. Tampoco debe seguirse expulsando el azar del pasado y reenviarlo perpetuamente hacia el futuro.

6. La complejidad de lo social debe ser rescatada a partir de la comprensión de sus temporalidades.

Debemos revisar la pertinencia de nuestras formas de conocimiento, y de nuestras teorías, para dar cuenta de una realidad que, por ser histórica, desborda a lo conocido y a lo nombrado.

Y reconocer que algunas formas de concebir a la realidad social pueden funcionar mejor que otras para dar cuenta de la historicidad de lo real. La concepción de la realidad socio-histórica como articulación en movimiento (Zemelman); o bien como sistema-mundo (Wallerstein), nos estimulan para interrogarnos, de nuevo, acerca de cuáles son los elementos indispensables de un mundo mejor y cuáles son los caminos para lograrlo. En el entendido, claro está, de que si no hay garantía alguna de que el futuro pueda ser un poco mejor para un mayor número de personas, tampoco la hay de que no pueda serlo.

BIBLIOGRAFIA

Beriain, Josetxo, "El triunfo del tiempo (representaciones culturales de temporalidades sociales), en Política y Sociedad, 25 (1997), Madrid, pp. 101-118.

Bloch, Marc, Introducción a la historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Braudel, Fernand, La historia y las ciencias sociales, México, Alianza, 1989.

Calvino, Italo, El castillo de los destinos cruzados, Siruela / Bolsillo, 2ª. ed., Madrid, 1995.

Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, Wallerstein, I. (coord.), Abrir las ciencias sociales, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1996.

Coronil, Fernando, "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas", en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (coords.), Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, Miguel Angel Porrúa / University of San Francisco, México, 1998, pp. 121-145.

Cruz, Manuel, "Narrativismo", en Reyes Mate, Manuel (coord.) Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Núm. 5, Ed. Trotta, Valladolid, 1993, pp. 253-269.

Elliot, Jacques, La forma del tiempo, Paidós, Buenos Aires, 1984.

Emma, "El magma constitutivo de la historicidad", en León, Emma y Zemelman, Hugo (coords.), Subjetividad: umbrales del pensamiento social, CRIM-UNAM / Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 36-72.

Filipcova, Blanka y Filipec, Jindrich, "Society and concepts of time", in International Social Science Journal. Time and society, UNESCO/ Basil Blackwell, 1982.

Fontana, Josep, La historia después del fin de la historia, Crítica, Barcelona, 1992.

Foucault, M., Arqueología del saber, México, S. XXI, 6ª edición, 1979.

García de León, Antonio, "Walter Benjamin: los prodigios del tiempo"; en Fractal, núm.5, 1997, Fundación Fractal, México, pp. 119-138.

Geertz, Cliffford, La interpretación de las culturas, Gedisa, México, 1987.

Gimbernat, José A. Ernst Bloch: Utopía y esperanza, Ed. Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1983.

González Casanova, Pablo, Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma, CEIICH-UNAM, Colección: Las ciencias y las humanidades en los Umbrales del siglo XXI, México, 1999.

Le Goof, Jacques, Pensar la historia, Paidós, Básica, Barcelona, 1997.

Luminato, Susana, "La función epistemológica de las utopías en la construcción del conocimiento social", en Zemelman, Hugo (coord.) Círculos de reflexión lati-

noamericana en ciencias sociales. Cuestiones de teoría y método. Suplementos. Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 31-37.

Maffesoli, M., El conocimiento ordinario, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Priestley, J. B., El hombre y el tiempo, (Trad.: Juan García Puente), Aguilar, Madrid, 1ª. Reimp., 1969.

Ramos, Ramón (comp.), Tiempo y sociedad, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España, Madrid, 1992.

Reyes Mate, Manuel, "La historia como interrupción del tiempo", en Reyes Mate Manuel (coord.), Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Núm. 5, Ed. Trotta, Valladolid, 1993, pp. 271-287.

Santos, Boaventura de Sousa, "La caída del Angelus Novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones", en Revista Mexicana de Sociología, vol. 61, núm. 2, abril-junio 1999, México, pp. 35-58.

Wallerstein, Immanuel. Impensar las ciencias sociales, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, México, 1998.

Wallerstein, Immanuel, "El espacio-tiempo como base del conocimiento", en Análisis político, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales Universidad Nacional de Colombia No. 32, (sep.-dic., 1997), pp. 3-15.

Wallerstein, Immanuel, Impensar las ciencias sociales, CEIICH-UNAM, Colección Conceptos, México, 1998.

Zemelman, Hugo, Problemas antropológicos y utópicos en el conocimiento, El Colegio de México, México, 1996.

Zemelman, Hugo, Utopía, CEIICH-UNAM, Colección Conceptos, México, 1998.

V. PENSAR LA CULTURA O VOLVER A DESCUBRIR EL MUNDO

Emma León

"No se trata, pues, sólo de destruir el
dogmatismo de la razón, sino de superar
también el dogmatismo mismo de la crítica".
Raimon Panikkar.

El análisis de la cultura está adquiriendo una relevancia cada vez mayor en el estudio de los fenómenos socio-humanos. El presente ensayo está orientado a señalar algunas razones que a mi juicio sustentan esa importancia creciente y la forma en que podríamos caracterizar la especificidad de este campo.

Cabe señalar que esta reflexión no es un análisis acabado y sistemático sobre autores y posiciones, tampoco se encontrarán respuestas precisas a objetos de estudio claramente definidos. Se trata, más bien, de una especie de relato formado por notas dirigidas a evocar preguntas de reflexión que pueden ser, en algunos casos, ya muy conocidos pero en los que, quizá, no hemos reparado suficientemente. Por tanto cada quien queda en libertad de valorar lo dicho con sus intereses y preocupaciones particulares.

EL CONTEXTO CULTURAL Y LAS CIENCIAS SOCIALES

No hay duda que los temas sobre la cultura han cobrado una enorme importancia porque en este último cuarto de siglo se ha acelerado la presencia heterogénea de realidades y mundos actuantes y posibles, las que irrumpen con una variedad enorme de contenidos e implicaciones para la organización del mundo social que, como diría Ginzburg, se realiza al "filo de cada día".

Estas realidades y mundos pueden venir arrastrándose en larguísimos movimientos vernáculos subterráneos de experiencias pasadas, o ser el resultado de los propios vaivenes que realiza el modelo dominante para seguirse sosteniendo y desplegarse como la única autoridad para vislumbrar y dirigir la vida social.

De cualquier modo lo cierto es que al conocimiento producido en espacios académicos, científicos e intelectuales no le ha quedado más que abrir las puertas a zonas y opciones de vida y de lectura allende consideradas como no relevantes a la explicación de fenómenos sociales, por ejemplo:

– La entrada de prácticas y saberes provenientes de distintas matrices culturales o recuperados de la propia trayectoria cultural: salud, vivienda, alimentación, relación con los objetos y la naturaleza, búsqueda de respuesta a las circunstancias propias, etcétera, se ven permeados por terapias, curanderismo,

chamanismo, naturismo, cartomancia, astrología, disciplinas meditativas y marciales, nuevas lecturas de textos sagrados, grabaciones de música antigua o su mezcla con sonidos diferentes.

Tibetanos, indios del norte, concheros, etc., pueblan la imaginación y las prácticas diarias de millones de seres humanos con los universos de sentido que cargan a cuestas.

– La propia desintegración de los Estados Nacionales o los intentos de reintegración geopolítica cada vez más se justifican por medio de criterios de identidad social, cultural y religiosa. Irlandeses, servios, vascos, gitanos, hutus, tutsi, mayas zapatistas, etcétera nos colocan ante la cara terrible del genocidio y el sufrimiento que provoca la no aceptación del otro diferente.

– Los fenómenos de categorías antes marginadas en el análisis social, como son las campesinas, de género, étnicas, etarias nos provocan y cuestionan en nuestras propias maneras de relacionarnos con nosotros mismos y con aquellos que forman parte de nuestras vidas. A la vez que no pueden ser excluidas de los graves problemas de la convivencia política, la producción y distribución de la riqueza y la pobreza, o bien de las formas como los fenómenos poblacionales acarrean una disparidad de dificultades en salud, vivienda, educación, etcétera.

Podíamos seguir en esta enumeración, pero lo que importa señalar es que por efectos de este contexto heterogéneo y dispar, la estructura y la administración de las ciencias sociales se han reblandecido. la crisis de sus estamentos se va acelerando y su modelo unitario y de parcelamiento va disolviendo sus fronteras conceptuales y disciplinarias para dar paso a intercambios, préstamos, mezclas y también recuperaciones críticas al límite de su modelo de conocimiento (el racional), su modelo civilizatorio (la modernidad) y su matriz cultural (occidente).

Obviamente, con todo esto se desbastan los diques que fragmentan a los seres humanos, al mundo social y a sus representaciones y lecturas en esferas autocontenidas, contrapuestas y autoexcluyentes.

Los efectos de esta situación sobre el horizonte general de las ciencias sociales no se dejan esperar. Por ejemplo, a nivel de los metadiscursos se recuperan o elaboran reflexiones que traspasan las fronteras disciplinarias: se trae a escena a Foucault, a la Escuela de Frankfurt, Nietzche y Cioran, entre otros, para debatir sobre la propia razón de ser de las ciencias socio-históricas. Se elaboran posturas que intentan hacer el recuento de lo ocurrido e ir más allá de los criterios cognoscitivos establecidos, sea para expandirlos y actualizarlos, sea para destruirlos en su totalidad (por ejemplo, los posmodernos).

También se hacen nuevas lecturas de los mismos autores que en un momento dado fueron tomados para fundamentar la estructura del conocimiento ahora puesto en cuestionamiento: Weber con sus ideas de racionalidad sustantiva,

Marx con su alerta sobre la determinación social e histórica de las categorías del pensamiento, el Durkheim de las formas religiosas, el Kant en el terreno de lo incognoscible, etcétera; o bien se recuperan otros que, siendo importantes en la llamada teoría de los clásicos, no habían sido tomados más que de manera secundaria o marginal: Simmel, Schütz, Alberoni.

Una de las consecuencias de esta mixtura es la elaboración de estrategias teóricas y metodológicas que intentan sacar el problema de los fenómenos sociales de la lógica de la determinación estructural, sobre todo la de carácter económico: muchos de los anteriores citados junto con otros como Moscovici y compañía, Bourdieu, Goffman y Marc Augé, intentan recolocar el problema de la constitución de lo social en el ámbito de la subjetividad, las representaciones, el hábitus, lo no lugares.

Se recupera de distintas tradiciones disciplinarias una constelación de aspectos dejados en el tintero y que ahora se elevan como criterios fundamentales para la comprensión, sobre todo de los espacios sociales y simbólicos, cosa que afecta la propia comprensión de las fronteras que delimitan a las identidades y categorías sociales múltiples.

A su vez, el debate sobre el devenir de los colectivos humanos, su continuidad, reproducción, transformación o desaparición se juntará con el cuestionamiento de la misma noción de historia e historicidad, para dar lugar a toda una revisión sobre el problema de la temporalidad, las direcciones, ritmos y duraciones que puede adoptar un acontecimiento o toda una formación social.

Aquí se ve con mayor presencia una lógica de construcción analítica que va sustituyendo un criterio de tiempo universal, lineal, secuenciado y homogéneo por otro criterio basado en la multiplicidad de temporalidades, ritmos y duraciones, donde conviven fenómenos de continuidad con los de discontinuidad y ruptura; donde se amplía el esquema de direccionalidad hacia configuraciones circulares, reticulares, arborescentes, caósmicas etcétera.

La problemática de los espacios sociales y simbólicos, de las temporalidades, de las subjetividades, representaciones, son entre otros un granero de campos de conocimiento para los cuales no son suficientes los recursos internos a cada disciplina y tradición.

Se abren las exploraciones sobre aquellos territorios que por orientación, objetos de estudio o procedimientos se asume que están mejor equipados para ofrecer recursos de investigación y porque contienen muchos de los temas más relevantes y urgentes de atender. Así, la religiosidad, las estructuras mentales colectivas, las ideologías, los imaginarios, las cosmologías y cosmogonías, las estéticas, las metafísicas y las éticas son áreas incorporadas mediante todo tipo de lenguajes y formas de expresión.

También las historias, historiografías, epistemologías y filosofías comparadas, la mitología son, como diría Le Goff, una constelación que abren el ángulo

temporal hacia el comienzo y el fin de la historia del mundo y de la humanidad. Junto a esto se incorporan las realidades literarias, poéticas, dancísticas, teatrales, arquitectónicas, visuales. Todo para rebatir la delimitación entre lo culto y lo popular, lo sacro y lo profano, la verdad, lo verdadero y lo verosímil.

LAS CIENCIAS SOCIALES ANTE EL ANÁLISIS DE LA CULTURA

El mosaico arriba mencionado de manera tan escueta ya nos deja ver cómo se establecen relaciones de interdependencia entre un contexto cultural contemporáneo, caracterizado por una variación y variabilidad enorme de circunstancias sociales y humanas.

Sin embargo, la reflexión no puede agotarse en este primer plano de descripción. La problemática de la cultura ha impactado tan profundamente a las ciencias socio-históricas que las ha obligado a revertir sus procedimientos de conocimiento sobre sí mismas. Es decir, a mi juicio la importancia de la cultura en el marco de estas ciencias y disciplinas radica en su papel de "mala conciencia" que las lleva a autoconfrontarse en términos de su capacidad de análisis, explicación y comprensión de la realidad social.

Pero ahora, ¿Porqué la cultura juega este papel de autoreflexividad que las ciencias sociales se obligan a hacer sobre sí mismas? ¿Qué hay en la constitución interna de estas ciencias que las ha hecho tan susceptibles a entrar en crisis de legitimidad gnoseológica y a abrir sus puertas a un proceso de reconstitución radical?

Cuando se quiere responder, la primera imagen que aparece a nuestros ojos es, precisamente, la estructura del conocimiento formalizado que se ha desarrollado en los últimos tres siglos y que aglutina a una cantidad de disciplinas bajo el título de ciencias sociales. A partir de este momento lo denominaré conocimiento sistemático para ubicar nuestra observación en el marco de los espacios académicos e intelectuales o científicos.

Pues bien, sin entrar a detalles (porque el estudio de las estructuras de conocimiento sistemático están analizados hasta la saciedad) tomaremos solamente un aspecto. Este se refiere, entre otras cosas, a que dicha estructura y modo de conocer se ha basado en lo que podríamos llamar "la positividad de los hechos". O sea, que diga lo que se diga, hay una sola realidad contundente, susceptible de ser conocimiento: los hechos.

Ciertamente en varias tradiciones gnoseológicas se privilegia la voz de los hechos como criterio base del conocimiento. Sin embargo, en la estructura del conocimiento sistemático, para que los hechos hablen hay que partir de las siguientes premisas.

a. En la constitución de la realidad coexisten su expresión fenoménica (fuente de apariencias engañosas) y su verdadera naturaleza: esa "naturaleza real" que hay que tratar de mirar lo más exactamente que sea posible.

A diferencia de otras vertientes donde hay que lidiar con esa expresión fenoménica por medio de ver su papel condicionante en la configuración de la realidad humana, en el conocimiento sistemático se opera tratando de domesticar todo lo que ella tiene de vaivén, caprichosidad, ambigüedad, las múltiples caras y ropajes con que se nos presenta.

b. Del lado del observador hay que controlar, entre otros sesgos, la indisciplina de las afecciones, preferencias, y apetitos; los cuales se alimentan de esa apariencia engañosa ya que, por su propia ambigüedad, es proclive a ser tomada para justificar cualquier orientación.

Este doble disciplinamiento trata de realizarse mediante una gama de dispositivos metodológicos y analíticos orientados a desarrollar una particular manera de observación de la realidad social basada, fundamentalmente, en hacer a un lado cualquier señal proveniente de la subjetividad del observador y de la manera como se expresan los objetos de su experiencia.

La introducción de campos tales como el análisis de la cultura pone en jaque esta estructura de conocimiento. Esto es así, porque la cultura tiene la virtud de "contaminar" el campo de los hechos y de su observador, con la demostración analítica y fáctica de que esa dicotomía entre expresión fenoménica y naturaleza "real y verdadera", no sólo es limitada y reductora sino que está mal desde su propio planteamiento: la expresión fenoménica no es una cáscara o vestidura irrelevante. Es parte constitutiva de la realidad porque en ella toma carne la manera específica como los grupos humanos, desde un contexto particular, dan forma, configuran sus procesos de apropiación del mundo.

Si esto es conducente a lograr una visión más compleja sobre la realidad misma, también hace sentir sus efectos para entender y organizar el papel del observador. Respecto a lo anterior se pueden decir muchas cosas, pero algo que siempre se argumenta es que la cultura inunda la captación de la realidad social con la problemática de la interpretación.

Con ello se desmistifica la exigencia de desarrollar una lente capaz de captar "objetivamente la naturaleza real" del mundo ya que, como cualquier construcción humana, este dispositivo de observación está condicionado de la manera siguiente:

-Se trata de una lente que al tener un propósito ya determinado (eliminar la expresión fenoménica) está adherida a su objeto. es decir, no hay independencia entre el hecho y el observador, la lente crea su objeto.

– Se trata, por tanto, de una lente relativa: lo que se observa a través de ella es sólo esa parte que ya ha sido definida por ese propósito antecedente.

Este propósito que construye sus objetos y que dota de relatividad la observación de los hechos tiene su fundamento en un ángulo de lectura del

mundo, cuya particularidad está dada por la matriz cultural donde se sitúa el observador y el desarrollo de sus dispositivos.

Ahora bien, pareciera que el condicionamiento cultural y el papel de la interpretación son temas marginales a la historia del conocimiento sistemático que ahora se revierten sobre él para desestabilizarlo desde sus propios cimientos.

En cierto sentido esto es cierto ya que el problema de la interpretación, por ejemplo, ha tomado carta de naturaleza en campos de estudio tales como lo simbólico y el análisis de la cultura. Los que tendencialmente eran excluidos de los terrenos del conocimiento sistemático o subordinados a cumplir un papel complementario o de relleno para cubrir áreas resistentes al disciplinamiento "científico".

Pero también es cierto que, al menos para las ciencias sociales, la problemática de la interpretación no se presenta de manera aislada a sus propios desarrollos y rectificaciones, sino que la viene arrastrando desde mucho tiempo atrás para debatir sobre la naturaleza misma de los actos de apropiación del mundo.

De todas maneras, se puede concluir que el análisis de la cultura y nociones ligadas como lo simbólico son relativamente nuevas para las ciencias sociales. Es decir, tales fenómenos adquieren la nomenclatura que conocemos y su estatuto de objetos y de categorías analíticas solamente en, me atrevo a decir, los dos últimos siglos.

Así, como campos, objetos y categorías de análisis, los problemas del análisis cultural resultan de un debate y redefinición de un límite que impusieron los propios estamentos del logos (como pensamiento y palabra) que han sustentado las estructuras del conocimiento sistemático.

Para esta ocasión a ese límite le pondremos el nombre de racionalidad porque nos resulta más familiar y porque es el más circulado dentro de las discursividades de las disciplinas socio-históricas. Esto no significa que la racionalidad contenga toda la problemática de los modos de apropiación y de instalarse y vivir en y el mundo, pero sí ha sido uno de los aspectos más señalados y debatidos sobre todo en los últimos tiempos.

Pues bien, tomando el criterio de lo racional, diremos que es un límite de fragmentación no sólo conceptual, epistemológica o sociológica. También es de carácter metafísico y ontológico en cuanto se instala en el terreno de la atribución de las propiedades de la realidad y en la atribución de la naturaleza del ser humano.

Lo racional es un límite de fragmentación ontológica y metafísica porque, al igual que con la luna, separa el ser de los seres humanos en dos zonas de observación: una luminosa que podemos ver directamente o a través de ciertos dispositivos, y un lado oscuro que en el mejor de los casos podemos inferir por medio de una relación especular (o sea, de espejo), donde este lado oscuro es la imagen invertida de lo mismo.

Lo curioso es que, siendo la racionalidad el criterio de una configuración ontológica que clasifica al ser de los seres humanos en una geografía antinómica, deviene también en el nombre que se le dará a una de las partes resultantes (la zona luminosa) y por inversión, la zona oscura tomará el lugar de lo no racional. Las características de ambos lados las podemos describir como sigue:

REINO DE LO RACIONAL	REINO DE LO NO RACIONAL
–Transparencia de sus contenidos y manifestaciones, sea por vía directa o por inferencia mediante dispositivos confiables y veraces. –Pueden definirse más o menos los contornos de los elementos manifestados o inferidos. –Pueden establecerse relaciones –Puede encontrarse un senti o coherente y no contradictorio, contradicción puede resolverse por un tercer elemento o relación. –La traducción de esos contenidos y sus relaciones en objetivaciones palabras, imágenes, ideas y expresiones manifiestas siempre mantiene (dentro de ciertos rangos) una relación directa. Es decir, se mantiene una correspondencia más o menos definible y directa entre contenidos y sus objetivaciones y representaciones. –Hay polisemia en el sentido de que puede haber múltiples significados sobre algo, pero cada significado tiene relación y correspondencia con ese algo.	–Oscuri ad donde operan fuerzas inhaprensibles (entre éstas las instintivas). –Ambigüedad permanente. No están y no se pueden definir claramente los contornos de las cosas que suceden. –Liminaridad (como los dos ríos de que alimentan una parte elementos, más o menos claras entre esos colores del amazonas) que hacen que los elementos, sus contornos y sus relaciones se revuelvan, pertenezcan en un momento a una categoría y de presentarse de identidad y luego a otra. O pertenecer en un mismo momento a varias categorías de identidad que pueden o no estar relacionadas o ser o no contradictorias. –Las conexiones entre fuerzas, contornos y elementos, por su como misma inhaprensibilidad, ambigüedad y liminaridad, siempre están continuamente entrecruzadas, envueltas unas en las otras. Por tanto, es un reino de múltiples transposiciones de sentido. Estos cruzamientos no son necesariamente relaciones en sentido estricto de una cosa que conecta a esa cosa directamente con otra. Son verdaderas trasposiciones donde una cosa está en otra y que pue e coexistir con una tercera, cuarta o quinta. Se rompe con el principio de coherencia y no contradicción para dar lugar a paradojas, ubicuidades y contradicciones. –La polisemia no sólo es de múltiples significados respecto a algo, donde cada significado tiene una relación y correspondencia con ese algo. El significado respecto una cosa puede ser una trasposición, es decir, ser alusivo a otra cosa que la primera evoca o alude.

El enorme y ancho mundo de los procesos culturales han sido ubicados por varios siglos en este reino oscuro y sus cualidades fueron trabajadas más para ratificar la superioridad del reino de lo racional, que para enfrentar el problema de otra lógica de sentido que no opera en el marco de una segmentación binaria y de oposiciones contrapuestas. Sino que se trata de eso, de otra lógica de sentido donde la liminaridad, la indeterminación, la ambigüedad y las transposiciones son criterios de constitución de las realidades humanas para las cuales habría que resolver una traducción conceptual y metodológica diferente y no solamente tratarlos como el negativo de la racionalidad.

Esto no quiere decir que desde los orígenes de esta fragmentación hayan estado ausentes las reacciones. Lo que pasa es que en las ciencias sociales hasta hace poco lo que se disputaba era que se tomara partido solamente por el reino luminoso o que la exclusión del lado oscuro no permitía un esquema integrado del ser del ser humano. La historia moderna está plagada de voces tendientes a no olvidar la contraparte de la racionalidad, pero cuyo reconocimiento en muchas ocasiones esta en función del servicio que ese reino oscuro le presta a la cara luminosa (un ejemplo es Freud).

Pero además, si nos colocamos en ese plano de los cuestionamientos metafísicos y ontológicos, veremos cómo este esquema del ser es el reflejo de una enorme angustia que ha marcado sobre todo a la historia de la cultura occidental: aquella provocada por el sentimiento y concepción de amenaza que implican las fuerzas interiores desconocidas y la posibilidad que estas invadan el ser para llevarlo al caos, la desintegración o la aniquilación.

De allí que la apuesta a la racionalidad podría entenderse también como un mecanismo de compensación existencial que opera por medio de lo que Carlo Ginzburg llama inversión simbólica. Es decir, las acepciones negativas sobre cualquier realidad de penumbra tienen una contraparte no dicha, pero que resalta el valor de su contrario. Por ejemplo, Ginzburg nos señala la condena de todo lo que suene a animalismo, transformaciones zoomórficas o relaciones zoofílicas (lado oscuro) al imponer un límite trazado entre lo bestial y lo humano.

Para nuestra propia argumentación encontramos la misma valoración negativa de lo no racional para hacer una exaltación de la luz de la razón. Este mecanismo de inversión simbólica irá traspasando los discursos religiosos, mitológicos, etcétera, hasta la era de los modelos abstracto-categóricos-conceptuales, donde una serie de categorías ópticas (enfoque, aclarar, definición, perspectiva, entre otras) se establecerán para aludir al acto de despejar las sombras en las relaciones de conocimiento, y en consecuencia, para generar condiciones de seguridad existencial y de orientación cognoscitiva.

No sólo la historia de la filosofía y de las ciencias sociales está plagada de este mecanismo que enmascara el límite de lo racional y su compensación metafísica

ante la sensación de amenaza, caos y desintegración. Hay un caso en las ciencias naturales que me gusta citar. Este está referido a la teoría de la evolución de la vida orgánica donde se supone que la voz de los hechos inobjetables ha sido captada y corregida por instrumentos de altísima definición, y donde es muy difícil concebir la entrada de necesidades existenciales de corte cultural.

Para hablar de este ejemplo tomemos la imagen pico que nos ha sido heredada de la secuencia evolutiva: el homo sapiens. ¿Qué arrastra esta etapa considerada como máxima expresión de la complejidad resultante?

– La prueba contundente de que la vida evoluciona de lo simple a lo complejo (cono de diversidad creciente)

– La prueba de que la complejidad máxima se representa en la capacidad de construir y hacer el mundo y a sí mismo con base en la cualidad de la subjetivación consciente o de desarrollo de la racionalidad.

– La prueba de que en esta cualidad racional descansa la superioridad (libertad, no condicionamiento, dominio, control del destino y de la vida) con respecto a los otros seres vivos (sobre todo los animales) que representan la vida oscura instintiva.

Esta secuencia evolutiva, donde el ser humano es su punto de máxima complejidad, se extrapola a sus formas de intervención sobre el mundo para construirlo de acuerdo a sus propias capacidades ontológicas. La idea de lo simple a lo complejo que va más y más hacia lo mejor deviene en principio rector del progreso y desarrollo social.

Las distintas formaciones sociales que se tasan bajo este proceso evolutivo dan lugar a una clasificación de dicotomías jerárquicas: comunidad vs sociedad, solidaridad mecánica vs. solidaridad orgánica, pueblos sin historia vs civilizaciones, etcétera.

Varias cosas desenmascaran los mecanismos de inversión simbólica y de compensación metafísica. Por un lado, los mismos procedimientos científicos que sirven para ratificar esta secuencia evolutiva proporcionan datos contrarios a la seguridad y superioridad que el esquema proporciona. Por ejemplo, no estamos en el centro del universo sino en un sistema solar que a su vez se encuentra en la orilla de una galaxia (entre millones); y nuestra capacidad de construir realidades finalmente está supeditada a fuerzas descomunales que no dependen ni de la vida en nuestro planeta ni de nuestra especie.

Lo anterior se podría contra-argumentar con lo siguiente: "Bueno sí, pero de lo que estamos hablando es de la superioridad y centralidad que nuestra especie ha logrado en la Tierra dentro del marco del desarrollo de las formas de vida".

Aquí también, las pesquisas científicas parecen contradecirnos. Las revisiones recientes descubren que el piso donde descansa el árbol de la vida está

falseador. del encuentro de los fósiles que representan las formas de vida más antiguas conocidas a su simple dibujo en una hoja se produjo una inflexión crucial: fueron dibujados para pertenecer a grupos ya clasificados dentro de una secuencia evolutiva ya determinada.

Sus nueva calcas demuestran formaciones de vida que no corresponden a nada conocido (opabinia, sidneyia, burguessia, hallucigenia, entre otros). Pero además, este hallazgo derrumba la idea del cono creciente que plantea poca diferenciación inicial y paulatino desarrollo de la complejidad hasta llegar al homo sapiens. Se trata más bien de un árbol invertido donde en el inicio la diversidad es máxima que se va reduciendo y decantando por continuas aniquilaciones. En la secuencia evolutiva los seres humanos no somos más que el último suspirito de una cadena que tendió a simplificar la diversidad y en el árbol de la vida ocupamos un pequeñito puesto entre los primates que, a su vez, son sólo una ramita.

Lo interesante del asunto es que dicha contradicción no resulta de un error en la observación sino de un verdadero ajuste intencional para privilegiar una particular ontología de la especie humana, subsumiendo, relativizando o incluso negando los aspectos que la ponen en riesgo, al colocarnos ante situaciones de carencia y fragilidad igual a la que están sometidos los otros seres vivos.

Luego entonces, ¿somos el emblema del máximo proceso de diversificación y complejidad o, al contrario, representamos una minimización de la secuencia evolutiva? ¿Nuestra idea de progreso y desarrollo, como traspolación de la idea del cono creciente, es más bien una reconstrucción interpretativa que trata de esconder la diversidad horizontal?. Si es así, ¿Qué pasa si trasladamos esta horizontalidad ontológica al plano de las formas para intervenir y hacer el mundo?

Al destrabar el matrimonio que une lo simple con lo primitivo y lo complejo con lo moderno o actual, ¿Dónde queda finalmente el esquema del ser racional-no racional cuya parte luminosa da supremacía ante otras formas de vida y frente a otras dinámicas constitutivas de la propia especie?

Como señalamos antes, este problema no sólo es conceptual y enmarcado en el propia perfectibilidad del conocimiento sistemático, obedece a un conjunto de factores metafísicos y existenciales. Como diría Jay Gould no se trata de un registro de hechos empíricos sino de una filosofía de la vida que alimenta las esperanzas de un universo de significado intrínseco, definido en los términos de una cultura y de los mitos que ella elabora para rendirle homenaje a un deseo del corazón.

Repetimos, aunque a lo largo de esta trayectoria siempre se han manifestado realidades y voces que ponen en entredicho el modelo, es hasta el último cuarto de este siglo cuando se vuelven más visibles para clamar por el derecho a su existencia, con sus propios estatutos y relevancias.

La idea de heterogeneidad y multiplicidad cobra relevancia y con ello ese reino de la oscuridad va adquiriendo estatuto de conocimiento sistemático no subordinado a un criterio de racionalidad que a su vez va modificando sus definiciones.

Por ejemplo, la idea de lo múltiple trae consigo la idea de variedad de lógicas de sentido y por tanto el problema de que no hay una sola sino muchas racionalidades; que adquieren su propio contenido y criterio de exclusión según sea el tipo de realidad y marco en que se inscribe, el tipo de problemas que atiende y el nivel en que se ejerce el análisis (las emociones, las afectividades, las prácticas de cualquier tipo también tienen su propia racionalidad).

Lo no racional, en consecuencia, deja de ser el opuesto de un tipo de racionalidad declarada universal para convertirse en el conjunto de realidades y lógicas de sentido que no obedecen a la realidad y lógica de sentido puesta en foco.

Con ello la propia idea de conocimiento deja de ser de leyes universales o patrones generales para devenir en procesos de reconstrucción e interpretación de realidades. El conocer depende de una intrincada relación entre la manera en que aparecen las cosas y fenómenos (contexto fenoménico) y la manera como el observador configura sus lógicas de sentido (cómo se relacionan, qué indican y expresan, a qué se refieren, en qué caldo de cultivo surgen, porqué y para qué).

PENSAR LA CULTURA: OBJETO DE ESTUDIO O MODO DE CONOCER

Como dijimos antes, toda esta nueva re-estructuración contextual y cognitiva impacta sin igual el territorio de las ciencias sociales, pero es en el análisis de la cultura donde cobra carta de autoridad al convertir a la reconstrucción e interpretación de lógicas de sentido en un objeto de estudio en sí mismo, pero también en uno de los procedimientos fundamentales para abordar toda suerte de temáticas.

Es decir, se trasciende la idea de que la cultura y su análisis se contiene en la mera selección de temas y problemas que pueden caracterizarse como "objetos culturales" (Folklore, rituales, cultura popular, etcétera); y que se constriñe a los enfoques y teorías de una disciplina particular como lo puede ser la antropología (de la misma manera que los fenómenos de la psicología colectiva e individual no se reducen a la psicología como disciplina).

Tal y como se viene señalando desde tiempo atrás no hay una delimitación dura o fáctica entre objetos culturales y objetos no culturales que se corresponda con disciplinas particulares.

En estos términos la reconstrucción e interpretación es para el campo de la cultura tanto un objeto de estudio como una forma metodológica, o sea, un problema también de análisis cultural.

Pero ahora ¿qué es lo que hace que la cultura adquiera el estatuto de ser un objeto de estudio en sí mismo? ¿Cuándo la cultura se convierte en una forma de análisis y de análisis cultural? ¿Cómo es que los diferentes recursos formales e informales se convierten en recursos de reconstrucción e interpretación cultural?

Se nos pueden ocurrir muchas respuestas. Una de ellas proviene de la primera pregunta, es decir del debate sobre el estatuto mismo que tiene el análisis de la cultura en el concierto de las ciencias y disciplinas socio-humanas.

Aunque la terminología pueda parecer oscura y chocante en esta respuesta se afirma que lo característico del análisis de la cultura es que éste se orienta a comprender la "fenomenalidad histórica del mundo".

Para entender este concepto voy a des-andar algunos pasos y hacer mis alcances personales. Con este propósito voy a traer de nueva cuenta algunas de las implicaciones que se desprenden de un tipo de conocimiento (que llamé conocimiento sistemático) basado en la "positividad de los hechos". En esta estructura, si recordamos, se establece la necesidad de:

a. Distinguir entre las formas como se expresan las cosas y circunstancias humanas (expresión fenoménica) y el plano de su naturaleza real y verdadera.

b. Hacer a un lado o quitar la cubierta de esta expresión fenoménica por considerarse que es circunstancial y por tanto obstaculizadora para lograr captar con la mayor transparencia posible el segundo plano de naturaleza constitutiva de la realidad.

También dijimos en ese momento, que la inclusión del ángulo cultural modifica dicha fragmentación porque demuestra que la manera como se manifiestan las realidades no es un mero ropaje. Las expresiones y formas son constituyentes de las realidades porque en sí mismas son modos en que las comunidades humanas particulares (en tiempo y lugar) hacen su mundo. Son las formas como estas comunidades se realizan a sí mismas, adquieren existencia social y humana. Por tanto no hay que desecharlas sino tomarlas como el objeto de estudio y explorar en ellas, no fuera de ellas, esas otras realidades con las cuales están entretejidas.

Ciertamente en el conocimiento sistemático se busca penetrar en las mallas que arman el tejido de una realidad pero la diferencia radica en que, para el análisis cultural esta indagación se hace con y desde la propia expresión fenoménica.

Si recuperamos ahora esta discusión y la vinculamos con ese concepto de "fenomenalidad histórica del mundo", veremos entonces que éste puede aludir

a que las realidades sociales no sólo están histórica y culturalmente determinadas, de tal suerte que no se pueden estudiar en aislamiento del contexto particular en que se producen y se produjeron.

Se trata, sobre todo, de tomar esas expresiones fenoménicas para someterlas a un proceso de deconstrucción y reconstrucción de la condicionalidad contextual y temporal. Es decir, ver como esas realidades condensadas en sí mismas, están capilarizadas y capilarizan, un tejido fino a veces tremendamente sutil de condiciones, mecanismos, planos y realidades diversas.

La propia idea compuesta por los dos vocablos "fenomenalidad" e "histórica" es alusiva a la morfología que adopta una realidad (y que contiene la idea de fenómeno), en su proceso de configuración temporal y espacial (que contiene la noción de historicidad).

Así el análisis cultural viene a ser el análisis de los modos de ser o morfologías de las realidades humanas, en la condensación temporal y espacial que un colectivo humano realiza en cada momento de su existencia y para expresar su existencia.

La condicionalidad cultural e histórica en estos términos deja de ser la mera colocación de un objeto, producto o proceso social en algún punto de un eje lineal del tiempo y en un ambiente formado por estructuras, instituciones y fuerzas sociales, políticas y económicas.

La condicionalidad cultural e histórica se convierte en el problema de los procesos mismos de la configuración del mundo, de su manera de existir, de su modo para realizarse en un tiempo y lugar.

Es algo así como el vis formae que recupera Pierre Bordieu para hablar de la fuerza de las formas, la manera como las situaciones vitales de los seres humanos (la naturaleza, la muerte, la coexistencia, el sexo, el sentido de la propia vida, etcétera), repito, la manera como esas situaciones adquieren un modo de hacerse y expresarse, adquieren una morfología.

Pero ahora, si pensar la cultura es un asunto de reconstrucción de esa fenomenalidad histórica ¿siempre estamos ante la problemática de la hermeneútica y la interpretación?, ¿podemos entrar a un análisis cultural y de la cultura sin tomar estos caminos?, ¿qué otras cosas entran en concierto?

Las respuestas a estas preguntas no serán desarrolladas aquí, lo único que haré al respecto es terminar la presente reflexión delineando sumariamente algunas cuestiones que me vienen interesando desde algún tiempo porque están asociadas con la necesidad urgente de pensar, o mejor dicho, de re-pensar ese horizonte de vida y de vida social que es la cultura, cuya pertinencia e importancia está más allá de lo que haya mencionado desde el principio.

Pues bien, retomando la argumentación seguida hasta ahora terminaré hablando un poco sobre algunos caminos que se vienen ensayando en la pro-

ducción disciplinaria para enfrentar los problemas de pensar el campo de la cultura.

LA CULTURA: PROBLEMA DE HERMENÉUTICA O DE ONTOLOGÍA SOCIAL

Si sintetizamos algo de lo dicho previamente, veremos que la cultura (como tema o como procedimiento para conocer) nos alerta ante la imposibilidad de someter a la realidad social dentro de patrones universales de estructuración. Esto es algo que nos deja ver la idea de que el campo de la cultura se caracteriza por y se orienta hacia la comprensión de eso que llamamos la "fenomenalidad histórica del mundo".

Aunque este último concepto, el de la fenomenalidad histórica, puede dar lugar a una variedad muy grande de implicaciones solamente lo hemos puesto en escena para señalar que el análisis del mundo social y de los seres humanos no puede desprenderse de la configuración morfológica que ellos adoptan, ya que, las formas en que se expresan están generadas y desarrolladas históricamente. Por tanto, la configuración morfológica de una realidad social no sólo manifiesta su manera particular de darse en un tiempo y lugar determinado, también, y por lo mismo, constituye su modo específico de ser: como se produce, objetiva, existe, realiza esa realidad, como realidad misma.

También queda claro que esta condicionalidad no sólo se reconoce como consustancial para las realidades bajo estudio: el propio acto de conocerlas y el resultado de esta experiencia implica siempre un proceso de reconstrucción e interpretación relativa porque depende del propósito y de la lente que se utiliza. Entendiendo que dicho proceso no es posible de concebirse sin la existencia de un sujeto que mira el mundo desde su particular modo de ser y realizarse en tiempo y lugar.

En este marco intenté hacer una distinción entre las lógicas de reconstrucción e interpretación que tradicionalmente se desarrollan en las ciencias sociales (que denominé conocimiento sistemático) y las que caracterizan al análisis de la cultura (que denominé análisis cultural).

En ambos casos el motivo está centrado en penetrar los mecanismos constitutivos de una realidad cualesquiera pero, como afirmé, estas vías se distinguen, entre otras cosas, porque en el análisis cultural dicha exploración tiene al menos dos características: una, trabajar con y desde las mismas morfologías en que se expresan las realidades bajo estudio; y otra, que para el análisis cultural los llamados mecanismos constitutivos pertenecen a ese reino de lo oscuro que allende se consideró como el opuesto de todo aquello que no cayera dentro del campo de la racionalidad (transparencia-definición clara de los contenidos y de sus relaciones, traducción definible y de correspondencia

unívoca de esos contenidos y relaciones en palabras, ideas, conceptos, imágenes, prácticas, etc.).

También señalé que la oscuridad de estos últimos mecanismos no implican necesariamente su índole irracional (con todos los epítetos valorativos asociados). El análisis cultural es cada vez más una opción para abordarlos en términos de ser otras lógicas de sentido configuradas por criterios de inaprensibilidad directa, ambigüedad (no hay definición clara, unívoca y firme de las cosas que suceden), liminaridad (transmutan continuamente de una realidad a otra y se ubican en las fronteras de transición entre dos o más fenómenos, estados o realidades) y transposición (unas realidades en otras, entrecruzamiento, sentido y significación indirecta).

Esto querría decir que los hechos y datos que nos ofrece la configuración morfológica no son, para el análisis cultural, un sinónimo de realidad (lo cual llevaría a meras descripciones nominales sin densidad analítica). Son, en todo caso, la materia prima que requiere ser trabajada con las herramientas y los criterios adecuados (como lo pueden ser esas lógicas de sentido antes mencionadas u otras).

Es aquí donde ahora quiero hacer las últimas consideraciones sobre algunos caminos que se vienen ensayando para dar cuenta de esas lógicas de sentido que, recordamos, son las que pueden ayudar a comprender la fenomenalidad histórica del mundo.

En relación a esto diré, muy sumariamente, que la reconstrucción e interpretación de realidades incluye un problema de hermenéutica compleja. A su vez, dentro de este camino uno de los aspectos centrales es el de los ángulos de lectura y por tanto de los marcos de referencia e identificación de aquellos colectivos y personas que ejercen esos modos, como también de los que tienen aquellos sujetos y colectivos que directa (observación directa o participativa, encuestas, entrevistas, entre otros) o indirectamente (información escrita, iconografía, objetos etcétera) entran en contacto con ellos.

Hasta donde se deja ver, parece que las ciencias sociales han privilegiado el recurso de la hermenéutica para incluir el ámbito de la cultura en sus procedimientos cognitivos; incorporándola de sus propias filas o de otra variedad de disciplinas al conjunto de utensilios establecidos. Estos son muy variados y no entraré a enlistar ninguno.

Lo que sí se requiere señalar es que uno de los aspectos privilegiados dentro del terreno de la hermenéutica es el de la simbolización ya que se ha asumido está estrechamente ligada con los mecanismos de significación que adopta toda clase de prácticas y proyectos sociales, sean pretéritos, estén acaeciendo o bien se vislumbren como posibilidades a futuro.

Pero a su vez, se plantea otra posibilidad que proviene de una forma de hacer análisis que todavía no es muy usual en las ciencias sociales. Se trata de toda una constelación de gnoseologías comparadas que no se quedan en las paredes estrechas de la confrontación entre disciplinas, teorías o paradigmas. Estas modalidades se encuentran frecuentemente en el terreno del diálogo intercultural e inter-civilizatorio, desarrollado sobre todo, para tratar de descentrarse de los modelos occidentales de conocer, incorporarlos desde otras matrices diferentes, o bien sustituirlos.

Needham, Panikkar, Braudel, Radinakrishna, Dummont, Ginzburg, el Eliade del Yoga, Klor de Alva, López Austin, Da Matta son, entre otros, autores que ofrecen esta posibilidad de análisis cultural desde la comparación de formas de razonamiento, de subjetividad, de filosofía, ciencia, etcétera. No importa si vienen de las filas de las ciencias sociales o fuera de ellas; si forman o no forman parte de la herencia intelectual de occidente o si pertenecen a otras coordenadas culturales que emergen como consecuencia o síntoma de esa heterogeneidad de realidades y búsquedas que caracterizan al mundo contemporáneo.

Uno de los aspectos más interesantes de estas gnoseologías comparadas es que, si bien pueden incorporar a la hermenéutica y al análisis simbólico como parte de sus procedimientos y análisis, no los toman como eje ni propósito central para dar cuenta de esa "fenomenalidad histórica del mundo". Ya que, como algunos señalan explícitamente, la hermenéutica por sí misma no satisface una lectura de la realidad social que salga de un parámetro particular (y por tanto condicionado culturalmente) de interpretación y de la lógica de sentido que lleva a cuestas. Como diría Panikkar "No podemos saltar por encima de nuestra sombra".

Es decir, aunque sea posible someter a lectura e interpretación el mundo ajeno y el propio, los resultados siempre estarán encadenados al dispositivo usado para ello. Pero además, aunque estos análisis intentan sumergirse en los mecanismos constitutivos de una realidad (sea porque están abajo de las apariencias engañosas o se considere que dichos mecanismos se encuentran enraizados en las formas mismas) la gran interrogante es si lo encontrado, reconstruido e interpretado puede ser considerado o no como algo perteneciente a esa realidad bajo estudio; algo en el que pueden reconocerse las personas, colectividades o comunidades a sí mismas como poseedoras de atributos, significados, símbolos u otros aspectos que le dan sentido a su forma de vivir, practicar y hacer su mundo.

Las gnoseologías comparadas permiten llegar a una conclusión y a una gama de propuestas respecto a estas interrogantes. Pecando de sobregeneralización se puede decir que una conclusión resultante tiene que ver con las limitaciones

de la hermenéutica. Una de ellas radica en que, para operar, requiere de separar al sujeto del objeto de la interpretación, a la imagen o visión del mundo del mundo. Esto para poder establecer relaciones de significación y de sentido entre el "interpretante, lo interpretado y la interpretación". Si no fuera así, el problema de la lectura desaparecería.

Sin embargo, de estas gnoseologías comparadas se desprende que la variabilidad y diferencia cultural radica en que "_ el significado no es separable del significante", porque (y esta es la propuesta) se encuentran inmersos dentro del particular campo de realidad en que cada persona o colectivo funda su experiencia vital. Pero ahora, ¿Qué se entiende por campo de realidad y de experiencia vital en estas perspectivas?

Para contestar es necesario remitirnos a lo siguiente: La interrogación de nueva cuenta de muchos testimonios, registros y grandes obras de la cultura de los pueblos; y la contrastación de esta materia prima con la gestión de la vida social de las comunidades actuales de esos y otros pueblos, conducen a constatar, diversos modos de estructuración que no sólo fundamentan un particular modo de percibir y significar.

Se trata, sobre todo, de modos particulares de estructuración ontológica que sedimentan y sirven, a su vez, de motor generativo para los procesos representacionales, subjetivos y simbólicos que llegan a caracterizar, en un momento dado, tanto la especificidad de una episteme cultural como su inserción en la generación, desarrollo, reproducción y transformación de prácticas sociales concretas.

Como diría Panikkar "Toda diferencia lo es sobre un trasfondo de identidad" que no es más que el resultado de una experiencia del mundo mismo en el que se está inmerso, y la cual (la experiencia) sería la última instancia que posee cada sujeto individual y colectivo, "más allá de la cual no se puede apelar".

Lo anterior, no implicará una asumsión metafísica universal o genérica de la naturaleza del "ser" de la realidad y de los seres humanos; tampoco, la búsqueda de estructuras subyacentes de cualquier tipo. Se trata de reivindicar la relatividad construida socialmente que se contiene en toda estructuración ontológica que, por lo mismo, se genera, produce y desarrolla en una "fenomenalidad" históricamente determinada. Esto es, produce las formas, a través de las cuales, los mundos y las realidades se configuran y realizan como tales.

Con ello se subordina el problema de la hermenéutica al campo de la estructuración ontológica, a la vez que éste último se abre al problema de la condicionalidad cultural modificando su propia concepción: no se aludirá a las maneras como una realidad se relaciona con las prácticas humanas pero desde la dinámica de sus propias reglas.

Se trata más bien de considerar a la condicionalidad cultural como un problema de estructuración ontológica en sí misma. Entender a ambos como fenómenos mutuamente auto-generativos basados en la idea de que la naturaleza humana es, por sobre todas las cosas, una naturaleza cultural que es constitutiva de la propia estructuración de su ser y su existir como realidad.

Otra cuestión relacionada, pero diferente, sería analizar cómo dicha estructuración (del ser y la existencia) puede devenir en sujeto y objeto de visiones, significados y símbolos (o sea un problema de hermenéutica).

Hay un camino abierto que no desarrollaré aquí para acercarse a estas estructuraciones ontológicas y recuperarías como una estrategia fundamental para pensar la cultura y hacer análisis cultural. Pero lo cierto es que su tratamiento puede ayudar a rebasar esa especie de circuito cerrado en que toda realidad social, para ser leída culturalmente, se circula entre el análisis del significado, el símbolo o cualquier otra actividad representacional.

Además de que es frecuente separar el análisis de las representaciones del campo de las prácticas y haceres humanos, estudiando sus dinámicas "desde las nubes", "en el fondo" o , en el mejor de los casos, en términos de una sobreimposición de realidades que operan en conjunto. Sin atender todo lo que estos fenómenos representacionales tienen de condicionado respecto a la forma misma que adopta cualquier realidad manifiesta sea fáctica, material, física e incluso biológica.

El estudio de las estructuraciones ontológicas, como campos de experiencia, competencias de hacer, saber estar y ser de un modo y no de otro o cualquier otra forma de nombrarlas, puede ayudar a soprepasar ese circuito cerrado porque nos adentra en el terreno de las vivencias, necesidades existenciales u otros componentes que imprimen su sentido a las formas de hacer el mundo y de gestionar la vida diaria aunque, y he aquí el detalle, no se asocien a ninguna imagen, palabra o cualquier otro contenido representacional compartido por una comunidad simbólica. O que de asociarse, permanezcan en el reino de lo no dicho o de lo oculto para aquellos otros sujetos que no forman parte de estas matrices.

Las estructuraciones ontológicas, por lo mismo, también nos pueden ayudar a comprender ese plano de las experiencias y vivencias culturales para las cuales no hay conceptos ni significados homologables y que han hecho que muchos de los análisis sobre alteridades culturales (pertenezcan o no a la misma matriz) no sean más que un problema de hermenéutica, es decir, un problema de interpretación sedimentado en una óptica o parámetro establecido que puede decir algo que resulta coherente y hasta novedoso para los analistas pero sin la capacidad para que sea reconocida por los sujetos o colectivos estudiados como algo que les es propio e inteligible.

Con ello el pensar la cultura se convierte en el ámbito de análisis y reflexión urgido de trasladar a los otros (sean pueblos, etnias, jóvenes, clasificaciones de género, de actividad económica etcétera) el propio patrón de lenguajes, de vivencias y experiencias, enmascarado de búsquedas de sentido y significado, de necesidades de interpretación y de entendimiento sobre construcciones humanas y sociales que no conocemos o que no forman parte de nuestras vivencias.

También el contacto, el diálogo y el estudio intercultural devienen en una acumulación inmensa de erratas y equívocos registrados hasta la fecha en la historia social, política y económica sobre culturas y colectividades del pasado y de la actualidad. Ya que dichas historias se han desarrollado por una especie de colonización del discurso y del razonamiento que más que dar cuenta de una colocación heterogénea de socialidades y realidades, salvaguardan la primacía de una cosmovisión centrista (sea ésta civilizatoria, ideológica, religiosa, filosófica o científica) que desde su propio eje, parafraseando a Foucault, hacen la distribución de toda ecumene –o mundo conocido– (su separación, su alineamiento, su subdivisión y su vigilancia) y la organización de un campo de visibilidad alrededor de ella.

En este sentido, como seguramente ya se ha observado, lo relatado aquí y el abrir la discusión hacia el estudio de la estructuraciones ontológicas no tiene el propósito de hacer una apología o épica de la cultura en la época contemporánea, menos aún suscribir el debate con respecto a un proyecto cognitivo, social o político particular. Tampoco se fija la atención en la necesidad que tienen las ciencias sociales de incorporar el ámbito de la cultura para ampliar o modificar sus rangos de pertinencia respecto al contexto específico en que ellas se insertan.

Ciertamente nada de esto puede eludirse en la búsqueda de los sentidos mismos que tiene en la actualidad dedicarse a la producción de conocimientos (desde los espacios académicos, científicos e intelectuales) en el marco de una socialidad desbastada por crisis entrópicas de todo tipo.

Sin embargo, lo que estas gnoseologías comparadas nos permiten aprender es que, para pensar la cultura en la época contemporánea y para incorporarlas al campo de las ciencias socio-históricas, es necesario primero invertir la dirección de los mecanismos del conocimiento formal sobre el estudio de las alteridades culturales: dejar el puerto relativamente seguro de los dispositivos del conocimiento sistemático que hacen tabla rasa de toda condicionalidad contextual; pero también poner entre paréntesis las estrategias hermenéuticas que, desde sus propios parámetros, se lanzan a la búsqueda de interpretaciones y significados homologables.

Las direcciones que nos enseñan estas gnoseologías comparadas implican descentrarse de estos lugares de colocación, arriesgarse a dar el salto "sin dispositivos" a la tierra incógnita de las alteridades culturales: situarse en ellas como una persona "neófita" y sin ínfulas de especialización, para recibir lo que nos ofrecen en sus propias morfologías y lenguajes y, desde ahí, salir a la búsqueda y selección de experiencias sociales y proyectos de vida que puedan enfrentar la degradación, la irracionalidad de los conflictos y guerras (aunque estén enmascaradas por cualquier tipo de razón) y la destrucción de toda diferencia que pueda obstaculizar, como diría Panikkar, el poder de los más crueles.

Si esto resulta en un viaje de regreso hacia el campo del conocimiento sistemático o al plano general de las ciencias socio-históricas, no hay duda que se volverá enriquecido y refrescado (con todos los beneficios que esto tiene); si, en cambio, el viaje nos lleva a otros caminos diferentes tampoco importará, siempre y cuando lo transitado y el punto de destino propicien que la vida en general y la vida humana en particular sean más dignas de respeto y cuidado.

Con esto, pensar la cultura dejará de ser un ejercicio de auto-reproducción de comunidades académicas erráticas y ansiosas, de gambusinos intelectuales cansados de lavar las mismas piedras y movidos por el interés de las modas, la originalidad cognoscitiva, los prestigios y, si se puede, el acceso a cotos de poder.

Pensar la cultura se convertirá en la tremenda aventura de volver a descubrir el mundo pero dejando atrás el espíritu de colonizador o de depredador ilustrado para permitirse ser inundado por una vastedad de realidades (seguramente contradictorias) que nos hagan de nueva cuenta pertenecer a esta "tierra de nadie que es de todos".

BIBLIOGRAFÍA

Aries, Phillipe (1988), El tiempo de la historia, Buenos Aires, Paidós.

Armstrong, Karen (1996), Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam, México, Paidós, Col. Contextos.

Augé, Marc (1987), Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología, México, Grijalbo.

Augé, Marc (1994), Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad, Barcelona, Gedisa.

Barth, Frederick (1984), Los grupos étnicos y sus fronteras, México, Fondo de Cultura Económica.

Bartra, Roger (1987), La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfósis de México, México, Grijalbo.

Berger, John (1987), Mirar, Madrid, Hermann Blume.

Berman, Morris (1987), El reencantamiento del mundo. Santiago de Chile, Cuatro Vientos Ed.

Berman, Morris (1992), Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente, Santiago de Chile, Cuatro Vientos ed.

Bloch, Marc (1996), Apología para la historia o el oficio de historiador, México, FCE/INAH.

Bonfil, Batalla Guillermo (1990), México profundo. Una civilización negada, México, Grijalbo/CONACULTA.

Bonfil, Batalla Guillermo (coord.) (1993), Nuevas identidades culturales en México, México, CONACULTA.

Bourdieu, Pierre (1988a), Cosas dichas. Buenos Aires, Gedisa.

Bourdieu, Pierre (1988b), La distinción. Criterio y bases sociales del Gusto, Madrid, Taurus.

Braudel, Ferdinand (1991a), Escritos sobre Historia, México, FCE.

Braudel, Ferdinand (1991b), Las Civilizaciones Actuales. Estudio de Historia Económica y Social, México, Rei.

Braudel, Ferdinand (1992), La Historia y las Ciencias Sociales, Madrid, Alianza ed.

Cahill, Thomas (1995), De cómo los irlandeses salvaron la civilización. Colombia, Grupo Editorial Norma.

Chartier, Roger (1992), El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación, Barcelona, Gedisa.

Chatelet, François (1990), Historia de las ideologías, México, Premia Editora, Col. La Red de Jonas, Vols. I, II, III.

Chatelet, François (1982), Historia de la filosofía, Madrid, Espasa-Calpe, Vols. 1, 2, 3 y 4.

Chatelet, François (1992), Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël, Argentina, Ediciones Nueva Visión.

Dametta, Roberto (1993), Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropología brasileira, Río de Janeiro, Rocco.

Dumont, Louis (1977), Homo Aequalis. Génesis y apoyo de la ideología Económica, Madrid, Taurus.

Eisler, Riane (1990), El Cáliz y la espada. Nuestra historia, nuestro futuro. Santiago de Chile, Cuatro vientos.

Eliade, Mircea (1994), Lo sagrado y lo profano. Colombia, Editorial Labor.

Eliade, Mircea (1998), El yoga. Inmortalidad y libertad. México, FCE.

Foucault, Michel (1992), Microfísica del poder. Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel (1992), Genealogía del racismo. Madrid, La Piqueta.

Galinier, Jacques (1990), La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales Otomíes, México, UNAM/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista.

Geertz, Clifford (1984), La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa.

Ginzburg, Carlo (1981), Pesquisa sobre Piero. Barcelona, Muchnik Editores.

Ginzburg, Carlo (1986), Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre, Barcelona, Muchnik Editores.

Ginzburg, Carlo (1991), El juez y el historiador. Madrid, ANAYA y Muchnik.

Ginzburg, Carlo (1994), El queso y los gusanos. Barcelona, Muchnik Editores.

Ginzburg, Carlo (1995), "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en Gilly Adolfo, Subcomandante Marcos, Carlo Ginzburg (1995), discusión sobre la historia, México, Taurus.

Gruzinski, Serge (1995), La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México, Fondo de Cultura Económica.

I Ching, El libro de las Mutaciones. (1983), México, Hermes.

Jay Gould, Stephen (1991), La vida maravillosa. Burguess Shale y la naturaleza de la historia. Barcelona, Crítica Grijalbo, Col. Drakontos.

Lefebvre, Henri (1983), Teoría de las representaciones. Ausencia y Presencia. México, Fondo de Cultura Económica.

Le Goff, Jacques (1991), Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Paidós.

Le Goff, Jacques (1992), El orden de la memoria, El tiempo como imaginario., Barcelona, Paidós.

Le Goff, Jacques (1995), La vieja Europa y el mundo moderno, Madrid, Alianza Editorial.

Le Goff, Jacques y Nora Pierre (1978), Hacer la historia, Barcelona, Editorial Lala, Vol.1, Nuevos Problemas.

López, Austin Alfredo (1990), Los mitos del Tlacuache, México, Alianza Ed.

López, Austin Alfredo (1996), Nuestro tiempo, Ensayos, una Ccasificación de Narrativa Mítica, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Mairet, Gérard (1980a), «La ideología de Occidente: Significación de un Mito Orgánico», en Chatelet F., Historia de las ideologías, México, Premiá, Vol. II, pp.11-23.

Marco Polo (1997), Libro de las maravillas, Barcelona, Ediciones B, S.A., Biblioteca Grandes Viajeros.

Needham, Joseph (1969), La gran titulación, ciencia y sociedad en Oriente y Occidente, Madrid, Alianza Editorial.

Nuñez Cabeza de Vaca, Alvar (1989), Naufragios, Madrid, Alianza, Ed. Quinto Centenario.

Olavarría, Ma. Eugenia (1978), «Lo Numinoso: Mito y Terror», en Alteridades, Anuario de Antropología, México, UAM-/Iztapalapa.

Panikkar, Raimon (1961), Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía, Madrid, Gredos.

Panikkar, Raimon (1978), The intra-religious Dialogue, New York, Paulist Press.

Panikkar, Raimon (1985), Raimundo Panikkar, Barcelona, Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura, Dossier Autor/Tema monográfico, vol. 53-54.

Panikkar, Raimon (1997), La experiencia filosófica de la India, Madrid, Trotta.

Paraoin, Brice (dir.) (1978), Historia de la filosofía. Del mundo romano al Islam Medieval, España, Siglo XXI.

Radhkrishnan y Raja P. T., (1964), El Concepto de Hombre, México, Fondo de Cultura Económica.

Rosaldo, Renato (1989), Cultura y verdad, México, Grijalbo/CONACULTA.

Turner, Victor (1969), The Ritual Process, Chicago, University of Chicago, Aldine Publishing.

Turner, Victor (1980), La Selva de los símbolos, Madrid, Siglo XXI.

Urban, Wilbur Marshall (1979), Lenguaje y realidad. La Filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo, México, FCE.

Valenzuela, Manuel (comp.) (1992), Entre la magia y la historia, México, El Colegio de la Frontera Norte, Programa Cultural de las Fronteras.

Van Gennep, Arnold (1986), Los ritos del paso, Madrid, Taurus.

Vázquez, Juan (1986), Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico, Barcelona, Anthropos.

VI. PENSAR LA POLÍTICA DESDE LA INCREDULIDAD

Manuel Canto Chac

INTRODUCCIÓN

Hablar hoy de la política, más en concreto de la teoría de la política sugiere una multiplicidad de temas, de problemas, de enfoques que, más allá de las pretensiones de sólo acumular conocimientos e información, generan una actitud de desasosiego, de estar frente a un monstruo ingobernable. Nuestra época, que tal vez sin que nos demos cuenta va llegando a su fin, vivió con la creencia de que la política era el medio para la realización de nuestros deseos, hoy se ve cuestionada tal posibilidad.

Desde diversos ámbitos se redefine la política negándole la posibilidad de ser el instrumento, que desde la antigüedad se quería, para la construcción de la "vida buena". A la pragmática definición de Laswell de que la política es el arte de decidir "quién obtiene qué y cómo", se añade la invitación de Crozier a pensar la política modesta:

"La conquista de la modernidad que será el paso al Estado modesto sólo podrá lograrse si paralelamente podemos reducir la política a la propia modestia. Un Estado modesto, respetuoso de los ciudadanos al servicio de los cuales acepta obrar, presupone en efecto una política modesta que no pretenda cambiar la vida ni fundar de nuevo la sociedad" (Crozier: 251).

Esta diversidad de enfoques, de temas, de información ha desembocado actualmente en la incredulidad, ya ninguna teoría, ninguna corriente, ya nadie puede generar capacidad de convocatoria, de adhesión o de asombro ante sus propuestas en materia política. ¿Cómo atreverse a pensar entonces en esta disciplina desde esta situación de incredulidad, ante la incapacidad de entusiasmo?

Por supuesto que no aspiro a resolver este problema, sólo pretendo compartir la manera como he pretendido ubicarme ante este mundo de información y discursos con una aspiración básica: querer y creer que la política aún puede servir para construir la vida buena. En este tenor quiero reflexionar sobre tres aspectos que considero inherentes a toda discusión sobre la política: la democracia, el gobierno, los actores.

A. EL CONTEXTO TEORICO

Si intentara hacer un balance provisorio y personal sobre la producción en general de la teoría política contemporánea, comparándola con la de hace apenas

unos lustros me encontraría con que se han operado tres desplazamientos básicos en la teoría: a. Del análisis a la prescripción; b. De la legalidad a la ética; c. de la verdad al consenso.

a. El desplazamiento del análisis a la prescripción. La aspiración de las ciencias de la política en las décadas de la posguerra fue la de construir una visión con todo el rigor de la observación de las ciencias "exactas", en consecuencia, la preocupación clásica del pensamiento político sobre el "Deber Ser" de las cosas va a ser sustituida por el intento de aprehender al "Ser"; sin embargo, las distintas observaciones se agolparon terminando por neutralizarse las unas a las otras, siempre frente a una observación generalizable podían invocarse múltiples hechos en sentido contrario que la contradecían, con ello se precipitó la crisis de esta visión de las ciencias sociales, que al perder su capacidad de predicción, o por lo menos la confianza en ella, deja abiertos nuevos espacios para que las ciencias de la política retomen su visión prescriptiva. Los hechos contemporáneos parecieran demandar no sólo una vuelta a la especulación, sino también retomar el desarrollo de la razón práctica.

"Hoy mas que nunca a la vista del cúmulo de problemas que hacen acto de presencia en las sociedades contemporáneas, parece que la filosofía y las ciencias sociales en general deben abandonar la visión exclusivamente contemplativa o 'explicativa' del acontecer social para acentuar su función teórico-práctica, aunque ello suponga la puesta en cuestión de su propia certeza, de su ser 'científico'" (Vallespín: 14).

Con esta situación se opera en la discusión contemporánea un primado de lo normativo sobre lo analítico, ya no se trata tanto de decir qué ha ocurrido o qué ocurrirá, sino que es lo que debemos o podemos hacer.

b. El desplazamiento de la legalidad al campo de la ética. Si anteriormente se trataba de descubrir las invariantes de los fenómenos políticos, las leyes de la historia, las tendencias objetivas, la imposibilidad de realización de los resultados esperados hizo que los modelos analíticos se precipitaran tan rápidamente como se derrumbaron los sistemas político-sociales cuya existencia parecía ser la confirmación de los postulados teóricos, la pérdida de la confianza en el sentido necesario del desenvolvimiento histórico plantea uno de los principales desafíos que aparecen ahora a las ciencias de la política: el de la vuelta al tema de la voluntad y, en consecuencia, al asunto de la fundamentación racional de los referentes que conducen la acción voluntaria e intencionada; es decir, de los diferentes discursos éticos.

c. Las pretensiones de fundamentación racional de la ética dan lugar a otro desplazamiento, el de la discusión sobre la verdad a la discusión sobre el

consenso. A partir de sustentar la diversidad, la imposibilidad de la unidad y de la objetividad, la discusión toma un giro hermenéutico (Mardones: 1988a). Se trata entonces no ya de una validación histórica del discurso científico, sino mas bien de una validación formal del mismo. No se trata ya tanto de hablar de la moral y de la política, sino del lenguaje de la moral y la política (Skinner). No se trata ya de la verdad de las cosas, sino del acuerdo sobre las mismas. La discusión centrada en los aspectos formales contribuye también al desplazamiento de los aspectos sustanciales a los procedimentales en la discusión. Ya no importa tanto qué es lo que obtiene quién, sino cómo lo obtiene, la misma categoría de justicia se ve desplazada y ya no depende de sus contenidos sino de los procedimientos, lo justo dependerá entonces:

"... de un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser reconocidos como instancias finales de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales" (Rawls, cit. por Vallespín).

A partir de estos tres desplazamientos tenemos que preguntarnos: cómo se puede pensar la política como instrumento de construcción de la vida buena ante el giro que han tomado la pretensión de fundamentar racional y postmetafísicamente la ética, del giro lingüístico y procedimental y del énfasis en los consensos. Sin lugar a dudas que este es el reto principal que se le plantea a todo pensamiento que insista en la construcción de un proyecto histórico, que piense la proyección del ser actual de las cosas hacia nuevas realidades (Cacciari). Validar semejante pretensión requiere argumentar desde las características contemporáneas de las ciencias de la política: se trata ahora de pensar en medio de la realidad de la teoría política del presente, de validar los planteamientos propios con los parámetros del actual pensamiento, pretendiendo rebasarlo, de intentar ver más allá del mismo. Esta validación no niega, sino por el contrario reclama el tomar distancia de algunas de las consecuencias en las que desemboca la discusión actual y que en términos generales las podemos condensar en las siguientes observaciones: I. El predominio del utilitarismo; ii. El carácter situado de la discusión; iii. La función del disenso.

i) El predominio del utilitarismo. si bien hay un interés por devolverle a las ciencias de la política su carácter normativo, es necesario tener en cuenta que en la discusión actual han predominado los supuestos utilitaristas desde los cuales se formulan las prescripciones.

"... los términos del debate en la teoría política y legal recientes los siguen estableciendo los defensores del utilitarismo ... Incluso entre aquellos que aspiran a demoler toda la estructura del pensamiento utilitario, se ha considerado necesario plantear el problema central en forma de una pregunta acerca de si se está *Por* o *Contra* el utilitarismo" (Skinner, 26).

La prescripción de que pudieran ser capaces las ciencias de la política implicaría también una visión crítica de sus supuestos utilitaristas sin lo que no se podría tomar distancia de las consecuencias prácticas que de ellos se sigan. Se trata entonces de tener en cuenta este compromiso teórico de la discusión –en su situación actual– pasarlo por alto puede llevarnos a serios equívocos.

ii. El carácter situado de la discusión. Si bien en la actualidad uno de los propósitos centrales de las ciencias sociales es discutir la validez formal de la argumentación, no se puede prescindir del hecho que parten de situaciones particulares, que no se cumplen más que en algunas regiones del mundo, y que este elemento fáctico condiciona los términos de la discusión y la utilidad de las categorías; en sociedades en las que el Estado de Derecho es aún una aspiración, las referencias a la comunidad deliberante, a la comunidad lingüística reclaman algo más que matices, por señalar sólo algún ejemplo.

iii. El papel del disenso. El hecho que el giro lingüístico de la discusión ponga el acento sobre el consenso, no puede hacernos olvidar que sigue presente el problema de la verdad y la objetividad, por un lado, y el de los participantes en la comunicación por otro, puesto que

> "... modelo discursivo limita la capacidad del otro al hecho de que estén presentes –o dicho en términos meadianos– coloca la capacidad del reconocimiento del otro bajo la reserva de la contemporaneidad", asimismo "... la manía de las teorías del discurso, empeñadas en relacionar verdad con consenso, olvidan que hay palabras cuya verdad es la denuncia y por tanto el disenso" (Reyes Mate: 82 y 83).

Aparece con esto un doble nivel en el desafío, por un lado la validación ante el discurso de nuestra época y, por otro, la toma de posición por aquellos que, aún siendo mayoría, sus intereses no tienen un lugar en los consensos actuales y cuya irrupción o su señalamiento constituyen hoy los disensos en la discusión.

Con estas interpretaciones sobre el cambio experimentado en las ciencias de la política y con las salvedades mencionadas intentaré, ahora sí, echar una mirada a los temas de democracia, gobierno y actores sociales.

B. LA DEMOCRACIA

Sin duda que el Siglo XX será conocido como el Siglo de la democracia representativa, la que parece agotarse en las características expresadas por Huntington:

"Los gobiernos creados por medio de elecciones pueden ser ineficientes, corruptos de cortas miras, irresponsables, dominados por intereses concretos e incapaces de adoptar las políticas que exige el bien público. Estas cualidades los convierten en gobiernos indeseables pero no en gobiernos no democráticos".

Anteriormente había señalado el propio autor las características para calificar a un régimen de democrático:

"... siempre que la mayoría de los que toman las decisiones colectivas del poder sean seleccionados a través de limpias, honestas y periódicas elecciones, en las que los candidatos compitan limpiamente por los votos y en las que virtualmente toda la población adulta tiene el derecho a votar"(Huntington: 22 y 20).

La representación se convirtió por sí misma en el criterio fundamental de la democracia, si ello fue así se debió a que resultaba funcional con el tipo de gobierno desarrollado a lo largo del siglo: la masificación de la vida social requirió de mecanismos de representación, permitiendo el acceso a la política, aunque no a las decisiones, de grandes masas hasta entonces excluidas, sobre todo a través del desarrollo de partidos políticos, quienes fueron creando instituciones a la par que iban incrementando la lista de necesidades y anhelos por satisfacer con medios políticos (Donolo).

Sin embargo, frente a la lista de necesidades y anhelos la política parece ser cada vez menos capaz de darles respuesta, generándose entonces la preocupación sobre la ingobernabilidad, la que para algunos habrá que explicarla por la sobrecarga de demandas (Crozier, Hunntington y Watanuki), para otros será un déficit estructural de la contradicción entre mercado y democracia(Oconnor, Offe), para otros más será un déficit de la cultura y del sistema de valores (Habermas, Bell).

Las dudas sobre la capacidad de la democracia representativa para generar gobernabilidad aparece al final del siglo expresadas en tres desafíos básicos: i) el de las condiciones de su sustentabilidad; ii) el de la globalización; iii) el de las demandas de participación en las decisiones.

i. La sustentabilidad de la democracia. Este reto es particularmente acuciante en las "nuevas democracias", de los regímenes que al calor de la crisis operaron sus transiciones políticas:

"Las instituciones democráticas se pueden consolidar sólo si ofrecen a los grupos políticamente relevantes los canales e incentivos apropiados para procesar sus demandas dentro del marco de las instituciones representativas. Ahora bien, las reformas necesarias para restaurar la capacidad de crecimiento engendran inevitablemente un deterioro de transición en las condiciones materiales de muchos grupos [...] Esta es la fuente del dilema que enfrentan muchas democracias nuevas:

> ¿cómo crear incentivos para que las fuerzas políticas procesen sus intereses dentro de las instituciones democráticas al mismo tiempo que se emprenden reformas económicas que provocan una reducción transitoria del bienestar material?" (Przeworski 33).

Resulta entonces que la democracia representativa, aún restringiéndola a su vertiente político-electoral, reclama de un mínimo de condiciones sociales para poder subsistir, condiciones que, paradójicamente los contemporáneos gobiernos democráticos se encargan de deteriorar. ¿Hasta cuando podrá subsistir la democracia representativa sin responder a las expectativas de mejores condiciones de vida que los electores tienen?, o bien, ¿qué podrá hacer la democracia representativa para responder no sólo al reclamo de derechos políticos, sino también a los sociales y económicos?.

II. La globalización y la política. Las instituciones políticas creadas a lo largo del siglo, con sus complejos mecanismos para la representación y la deliberación ya no alcanzan a controlar las decisiones que se requieren en un mundo globalizado, con lo cual se acrecienta la frustración, no sólo de los representados, sino también de los representantes ante la distancia entre sus anhelos y las decisiones que reclama la inserción en la competencia mundial, con sus determinantes en los límites del gasto público, en la disminución de la efectiva seguridad social, en la apertura comercial y en muchas otras que rebasan los marcos del Estado Nacional. La institucionalidad creada a lo largo de este siglo parece que muy poco puede ofrecer ante las contemporáneas fuentes reales de poder, la misma idea de proyecto de Nación o de proyecto de País, tan aludida en lo discursos de las diversas posiciones políticas, aparece hoy más que nunca rodeada de un halo de escepticismo.

El rebasamiento de los marcos del Estado Nacional, efecto de los procesos de integración política a los que ha forzado el proceso de globalización ha generado por otra parte un nuevo reclamo por la vivencia de la democracia, como en el caso de la Unión Europea en el que se toma como uno de los principios de la unidad político administrativa el llevar las decisiones al nivel de gobierno más próxima al ciudadano:

> "Resueltos a continuar el proceso de creación de una Unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa, en la que las decisiones se tomen de la forma más próxima posible a los ciudadanos, de acuerdo al principio de subsidiariedad" (Boixareau).

El referido principio de subsidiariedad plantea que nada de aquello que pueda ser realizado por un gobierno de orden más bajo deba ser hecho por otro de mayor amplitud, con lo cual se pretende que las decisiones sean tomadas donde el gobierno se vuelve algo concreto para el ciudadano, como para vigilarlo y acotar su desempeño.

Tenemos entonces que las instituciones construidas por la democracia representativa se ven tensionadas tanto "por arriba" por los espacios multilaterales de decisión que asumen muchas de la funciones que eran atributos del Estado/Nación sobre todo en el campo económico, como también "por abajo" por las demandas de los gobiernos locales de mayores espacios de decisión; con lo anterior se van segmentando los ámbitos de decisiones en múltiples niveles, pero sobre todo la idea de soberanía tiene que irse redefiniendo, apareciendo esta ya no como el atributo de un aparato centralizador de la política, sino como un complejo entramado de múltiples soberanías, que más que hacer pensar en la gobernabilidad plantean como reto central la gobernancia.

iii. La demanda de participación. Los límites de la democracia representativa no sólo aparecen frente a la incapacidad de la política para ofrecer mejores condiciones de vida o frente a las exigencias de la globalización, sino que tal vez precisamente por ellas y también por la propia maduración de las sociedades, los ciudadanos ya no se conforman con ser meros espectadores o legitimadores de las decisiones que les afectan, sino que también reclaman intervenir en ellas. Existen:

> "... fuerzas más profundas que están remodelando la sociedad global, entre ellas la demanda de autonomía individual y la emergencia de una ciudadanía más reflexiva. La democratización está desbordando la democracia (...) Supuestamente bastante abiertas, las instituciones liberales democráticas de la mayoría de los países han dependido en la práctica de acuerdos entre bastidores, prerrogativas y prebendas. Uno de los mayores cambios que afectan a la esfera política es que los gobiernos y los ciudadanos viven ahora cada vez más en un entorno único de información. Las formas existentes de hacer las cosas se someten a escrutinio y se amplía la gama de lo que es considerado como corrupto o inaceptable" (Giddens: 87 y 89).

El surgimiento o redescubrimiento de la sociedad civil está generando nuevas formas de ver los problemas colectivos y multiplicando, a través de diversas formas asociativas, nuevas formas de hacer política que ya no caben en los marcos de la democracia representativa y que desafían las capacidades de respuesta de los gobiernos, no por vía de nuevas demandas, sino por la vía de formular respuestas para hacer de manera distinta las cosas.

La democracia representativa y procedimental corre el riesgo de convertirse en un discurso vacío sino es capaz de entender la modificación en los estados nacionales, las demandas de derechos sociales y económicos y las demandas de participación. De aquí entonces que sea absolutamente necesario el reposicionamiento del discurso democrático, que sin negar la necesidad de la representación, lo complemente con una nueva capacidad para repensar los fines de la política en orden al bienestar de la población y al fin del monopolio de las instituciones gubernamentales sobre las decisiones, esta es una de las tareas que podrían contribuir a recuperar la credibilidad en la política.

C. EL GOBIERNO

Tal vez la sensación de que lo gubemamental tiende siempre a pervertir y cooptar, de que el ejercicio del poder transforma a las personas o bien, otras percepciones similares, ha dado lugar a que el pensamiento que pretende ubicar un proyecto histórico incluyente se haya preocupado tradicionalmente muy poco por el análisis de los mecanismos cotidianos del ejercicio del poder es decir del gobierno,· este aparece como aquella fortaleza a la que hay que vigilar, criticar, asediar, pero a condición de nunca tomarla, si por lo contrario se quisiera pasar de la idea de asedio permanente a la de intromisión en la vida de la fortaleza (aunque tal vez no ocupación), convendría entonces mirar que es lo que ocurre contemporáneamente en la discusión sobre el gobierno, particularmente en lo que se refiere a su relación con la sociedad, creo que hasta ahora hay dos formas básicas de enfocar esta relación gobierno sociedad: a) considerar al gobierno como empresario y a la ciudadanía como clientela; b) considerar al gobierno como mandatario y a la sociedad como mandante.

a. El gobierno y sus clientelas

Desde el punto de vista del utilitarismo la tecnología que requiere el ejercicio del gobierno es la del conocimiento de las preferencias de los ciudadanos. El punto de partida lo ubica en la gobernabilidad de las sociedades, considera que el exceso de demandas hacia el gobierno y lo limitado de sus recursos para darles respuestas había puesto en serios aprietos a la gobernabilidad, para tal propósito se requiere la disminución de los reclamos de los intermediarios sociales profesionales y la revigorización de los partidos políticos, lo que incluye su apertura a la diversidad social, sin representar exclusivamente a alguno de sus sectores. Por parte de los gobiernos resulta necesario que asuman tareas realistas y que no aquellas que puedan ser desempeñadas con ventaja por los agentes privados, los bienes que se reclama del gobierno son los que solamente él puede proveer, son bienes

de autoridad, tendrán que renunciar a la ilusión de programar globalmente a la sociedad (planificación) y ocuparse de la atención de problemas específicos, ordenando racionalmente su actuación con base en las preferencias ciudadanas, teniendo muy presente el cálculo costo/beneficio. Todo lo anterior reclama la redefinición o reubicación de los márgenes de lo público y lo privado. Gobernabilidad, descorporativización y racionalidad vienen a ser las demandas.

Desde esta perspectiva la acción pública y la acción colectiva ya no se pueden pensar a partir de las ilusiones sobre los valores trascendentes, estos son espacios de la conciencia individual y ninguno puede reclamar mayor validez que otro; lo que permite el cálculo de la acción social es el supuesto del individuo utilitarista, racionalizador y, en consecuencia, maximizador de su beneficio. La diversidad de valores e intereses reclama una democracia de carácter procedimental, fincada sobre una idea de justicia que parte de que los individuos son racionales y por tanto optimizan su beneficio, que justo es el reconocimiento de que todos los individuos aspiran a lo mismo, lo que implica la existencia "de un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser reconocidos como instancias finales de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales" (Rawls) lo que permite el "regateo" de intereses en torno de los bienes relativamente escasos, y de lo cual la conducta cooperativa surge toda vez que el costo de no cooperar es inferior al de sí hacerlo (Olson). El cálculo costo beneficio se constituye entonces en el parámetro de la acción ciudadana y, en consecuencia, en la clave de inteligibilidad de la democracia (Downs).

Siendo lo anterior una presentación muy esquemática de sus principales postulados, no se puede dejar de señalar algunas de las omisiones de estas teorías de la agregación de las preferencias ciudadanas, las que olvidan que:

> "Afirmar que las elecciones sociales deberían depender de las preferencias individuales deja abierta la cuestión de cuál es la forma en que las preferencias serían relevantes [...] Del mismo modo que la elección social puede basarse en las preferencias individuales, estas últimas a su vez dependerán de la naturaleza de la sociedad. Así pues, la idoneidad de las reglas alternativa de elección colectiva dependerá en parte de la estructura precisa de la sociedad".(Sen: 16-20).

Con lo anterior la búsqueda hay que conducirla de nuevo al espacio en el cual se construyen las percepciones colectivas y las identidades:

> "... está en juego la capacidad de evaluar el bien colectivo o de grupo como un bien 'distinto' en cuanto implica la identidad que no es una cualidad que pueda calcularse como otras" (Rusconi: 80).

Un matiz en esta perspectiva estaría dado por aquellos que no se hacen tantos enredos e ilusiones como los anteriores, ubican la acción gubernamental, de una manera mucho más pragmática, asumiendo la imposibilidad de prever y proyectar todo, pensando entonces los mecanismos de adaptación de quienes desempeñan los puestos y actividades de gobierno a las cambiantes condiciones del contexto (en el que entran preferencias, problemas, líneas políticas...), el enfoque es de aprendizaje a través de las diversas situaciones, parten del supuesto de que un gobierno puede equivocarse, pero lo que no puede hacer es dejar de decidir, desarrollan entonces un enfoque incremental

> "El incrementalismo es un método de acción social que toma la realidad existente como una alternativa y compara las probables ganancias y pérdidas de alternativas estrechamente vinculadas, haciendo ajustes en la realidad existente, o haciendo ajustes mas grandes acerca de cuyas consecuencias se sabe aproximadamente tanto como respecto de las consecuencias de la realidad existente, o haciendo ambas cosas a la vez" (Dahl y Lindblom: 107).

b. Gobierno y Participación Social

Un enfoque novedoso encuentra que las posibilidades de innovación en el gobierno mediante fórmulas centradas en la administración pública han llegado a su techo y que por tanto lo que se requiere es de innovar más allá del aparato gubernamental

Normalmente cuando se habla de la relación entre los administradores públicos y la sociedad suele apelarse a la sensibilidad de los primeros, sin embargo el asunto, además de sensibilidad es de eficacia. Los nuevos desarrollos en el campo de la administración pública plantean la necesidad de incrementar los rendimientos de la acción de gobierno a partir de la integración de la comunidad a las tareas públicas, aprovechando la "productividad de la sociedad civil" (Kliskberg), o bien sabiendo incorporar la iniciativa social (Osborne), ello requiere además de la disposición subjetiva de desarrollos técnicos en la relación del administrador público con la ciudadanía.

> "La tendencia internacional en cambio, acentúa que las soluciones más exitosas se hallan vinculadas a captar la especificidad gerencial de lo social" (Kliksberg: 92).

Tres son básicamente los aspectos que tensionan la acción gubernamental:

a. El papel que los gobiernos deban de tener en el desarrollo socioeconómico;

b. La distribución de responsabilidades y funciones entre los distintos órdenes gubernamentales;

c. La creación de nuevas instituciones que sean medios eficaces en la relación entre gobierno y sociedad.

a. El papel de los gobiernos en el desarrollo socioeconómico. Las dos décadas transcurridas de discusión sobre las reformas de mercado, el ajuste estructural, la lucha contra la obesidad de los estados han oscurecido un tema básico: bajo cualquier hipótesis en el presente y en el futuro los gobiernos seguirán siendo elementos básicos para el desarrollo económico y social. La embestida ideológica para fundamentar las estrategias de ajuste hacia el mercado de las economías, particularmente las latinoamericanas, no sólo hizo olvidar el papel de los gobiernos en el desarrollo, sino que impidió captar los efectos prácticos de las mencionadas reformas, las que de acuerdo a sus propios objetivos debían repercutir no tanto en la expansión del mercado, que se presentaba como un medio, sino en la recuperación del crecimiento económico, así después de analizar diversas transiciones exitosas algunos autores concluyen que estas requieren de tres condiciones básicas:

> "1. Las políticas de estabilización y de ajuste estructural deben concebirse como medio de restablecer la solvencia fiscal del Estado y su capacidad para llevar a cabo unas políticas activas de desarrollo; 2. Toda estrategia de reforma debe de incluir desde un principio una red de protección social para quienes sufran las consecuencias más graves de estas reformas; y 3. La propia estrategia de reforma no debe de resultar de formas tecnocráticas, sino de una deliberación generalizada en las instituciones representativas" (Bresser et al.: 24).

Gobierno activo en la economía, protección social y concertación política parecen ser hoy los retos que de manera ineludible deben de enfrentar los gobiernos y esto lanza las discusiones mucho más allá de los dilemas mercado o estado, o bien del tamaño del estado en que la ideologización neoliberal condujo a las teorías del gobierno y la política.

b. La distribución de responsabilidades entre los distintos órdenes de gobierno. Cuando se piensa en los distintos órdenes (o niveles en su acepción más conocida) de gobierno no puede dejar de referirse, sobre todo en nuestro contexto a dos temas básicos: descentralización y federalización, las demandas de redistribución de funciones, de descentralización, no se pueden ver exclusivamente como un asunto de relaciones intergubernamentales, sino que tienen como ver con el conjunto de relaciones gobierno-sociedad, reformar el estado, hacerlo más eficiente, es algo que se relaciona con la manera como se vincula con la ciudadanía.

Por su lado el asunto de la federación más que estar relacionado con el tema de la nacionalidad, está relacionado con el de equilibrio de los poderes. Tal vez habría que verlo como un mecanismo a través del cual la sociedad distribuye el poder y la soberanía entre diferentes unidades de gobierno, generando de esta manera contrapesos y funciones limitadas, al final de cuentas como un mecanismo de control del gobierno por la sociedad. Incluso el concepto clásico de soberanía, referido al poder de mando supremo de una sociedad política, fue puesto en tensión por el estado federal. Pareciera que contemporáneamente el concepto de soberanía ha sido relegado por el de ley y por el de decisión, en los estados modernos la decisión no corresponde a un sujeto único, sino que surge a través de un complejo entramado de intermediaciones y de complicados juegos de poder, lo cual hace que la soberanía aparezca como dividida, compartida y que privilegie el asunto de la coordinación entre diversas instancias de poder y de relaciones complejas entre los diversos mecanismos de intermediación, la idea de un sólo sujeto decisorio ha entrado en decadencia acompañando la decadencia del poder centralizado del Estado.

c. La creación de nuevas instituciones de mediación entre gobierno y sociedad. Las nuevas democracias reclaman nuevas instituciones que hagan efectivos los derechos de ciudadanía para todos los miembros de la sociedad, en particular son tres los requerimientos de las nuevas instituciones:

1. El apego al derecho y a las leyes de tal suerte que el comportamiento gubernamental sea predecible y que la actitud patrimonialista pueda ser erradicada, no sólo de los funcionarios, sino también d la cultura política de la sociedad;

2. El asegurar las condiciones sociales mínimas que requiere el ejercicio de la ciudadanía "el ejercicio de la ciudadanía sólo está al alcance de aquellas personas que disfrutan un mínimo de seguridad material, educación y acceso a la información" (Przeworski: 63).

3. El dar paso a las formas de democracia participativa: control de la población sobre las acciones de gobierno (contraloría social); delegación por contrato de servicios financiados con recursos públicos pero implementados por organizaciones comunitarias o civiles; participación en la evaluación de los programas de gobierno, intervención en el diseño de programas públicos, entre muchos otros aspectos en los que la ciudadanía interviene de manera directa.

Surge como interrogante a dónde podrían conducirnos estos cambios y si no de nueva cuenta se estará en una actitud de esperar todo de la política, para algunos las expectativas pueden ser más modestas

"Las esperanzas no son de una curación radical [...] Sencillamente, se manifiesta la exigencia de que, por medio de una cierta adaptación a la realidad de la situación, algunas cosas se gestionen mejor, de que otras no se sigan tolerando, de que la colectividad al completo pueda gozar razonablemente de los frutos del crecimiento económico, pero que éste no sea sólo económico, sino que crezcan también las capacidades individuales y los espacios de libertad para todos" (Donolo: 45).

D. LOS ACTORES SOCIALES

Parece que en las expresiones clase, movimiento y ciudadanía se podrían condensar los sucesivos programas de aquellos que han aspirado a la realización de un proyecto histórico incluyente y que a falta de algún término innovador todavía se puede identificar con el nombre de izquierda. Da la impresión que en la medida en que se desideologizó la acción política de la izquierda (en el sentido de ya no descansar en la visión legalista de la historia) se fue eclipsando una teoría del cambio social y de la estrategia para hacerlo posible, teorías y estrategias que hoy se reclaman ya no a priori, sino a posteriori de los cambios de fin de milenio.

La perspectiva clasista pretendió una reorganización de toda la sociedad a partir de la acción sobre el aparato económico-productivo, no lo logró; lo que dejó fue una presencia importante en la organización sindical, también en la vida política, más como capacidad de conquistar posiciones que de generar movimiento (en el sentido militar de Gramsci). Hoy las organizaciones sindicales no tienen la capacidad de impulsar, y menos de imponer, no ya la reorganización económica de la sociedad, sino aún una reorientación significativa de la estrategia gubernamental en la materia.

Las causas de fondo, el proceso histórico a través del cual se llegó a esta situación, están ya bastante tematizadas. Tal vez lo que se puede sacar en claro es que se coincide en que no podía ser una misión sólo de la clase trabajadora, ni sólo resultante de la acción sobre la estructura socioeconómica, parece importante que estos acuerdos repercutan sobre la teoría contemporánea de las clases sociales, sobre todo lo que tiene que ver en la pluralidad del sujeto histórico y de los diversos niveles en los que se constituyen sus identidades.

Con la crisis de la visión clasista surgió la reflexión sobre los movimientos sociales. Mismos que de acuerdo a la visión teórica no tenían un proyecto común pero sí un objetivo: modificar fragmento por fragmento la cultura política hasta cambiar de raíz a la sociedad. Tenían o tienen una visión subyugante de la ruptura, del cuestionamiento a las instituciones (partidos sindicatos escuelas, iglesias...), tal vez por ello las teorías de los movimientos sociales pusieron menos atención al papel de las continuidades, al de las instituciones y su transformación, a la organización propia y, sobre todo, a la estrategia propia.

Hubo un auge inusitado de los nuevos movimientos sociales que fue bastante tematizado, no ocurrió lo mismo con su crisis, que se precipitó mucho más rápido que su auge y que aún ahora sigue estando pendiente de explicación, más allá de románticas nostalgias, sobretodo queda pendiente comprender el papel que en esta crisis pudo tener el desprecio en traducir en nueva institucionalidad los productos de su avance.

A diferencia de la relación entre clase y movimiento no se puede establecer un proceso tan claro de continuidad y ruptura con el asunto de la ciudadanía, la que tal vez pueda ser un producto de múltiples desencantos. Por un lado, el desencanto de los liberales que ya no toleran los desvaríos del neoliberalismo; de los de izquierda que ya no cupieron en los centros aggiornados (es decir: corridos a la derecha), de aquellos a los que después de múltiples búsquedas les seguía faltando un discurso y un espacio político propios. Son concientes de la importancia de las instituciones, sobre todo en la transición, pero reivindican la posibilidad de intervención en las decisiones desde los espacios no institucionalizados; ponen el acento en la democratización como la intervención sobre actos de gobierno vigilando, participando en el diseño e implementación de las políticas, pero sin necesidad de formar parte del aparato gubernamental. Parece que nunca como ahora ha habido consenso en torno a la reivindicación del concepto de sociedad civil, pero nunca como ahora ha habido tan poca claridad sobre su significado; tal vez algunos elementos se puedan apuntar.

Uno de sus elementos básicos es la incorporación de las condicionantes materiales, justamente en una perspectiva de condicionamiento y no de determinación, no se pueda hablar de Sociedad Civil si no se tienen en cuenta los aspectos materiales que condicionan la identidad de los sujetos sociales, aunque estos no se pueden reducir a aquellas. La apelación a las condiciones materiales supone entonces el reconocimiento de la igualdad formal en medio de la desigualdad real. Es en el espacio de la Sociedad Civil en el que se da la pugna por la construcción-transformación de las instituciones, es el espacio de lo instituyente, no de lo instituido. En la sociedad civil es en donde se da el proceso de construcción –transformación de las identidades de los sujetos, construcción– transformación que supone la interacción social y, entre otros, el diálogo a partir de argumentos racionales y razonables (en el sentido de que parten de las premisas aceptadas en un momento histórico específico). La interacción social supone el conflicto, aunque no se reduce a él, es una de sus partes integrantes.

En términos estratégicos podemos decir que clase, movimiento y ciudadanía conforman lógicas distintas de actuación, pero de alguna manera los tres son necesarias para una posible estrategia de transformación, ¿es posible pensar en puentes comunicativos y estratégicos entre estas diversas formas? Intentar responder requiere empezar a concluir.

CONCLUSION

Lo que parece estar en juego en la teoría política contemporánea, si es que ésta quiere recuperar su credibilidad a fin de ser considerada como interlocutor válido en los cambios contemporáneos, es el de atreverse a discutir asuntos más allá de los consensos, lo que tiene que ver con una nueva toma de posición, más interpelada por la realidad y menos ideológica, por los excluidos del consenso, o tal vez mejor: generar consensos sobre las razones de la exclusión. Lo anterior implica la capacidad de establecer puentes de discusión entre niveles teóricos hasta ahora sobrepuestos y paralelos, entre ellos podrían estar:

– El asunto de la democracia, misma que tendría que ser pensada no sólo como el intercambio de argumentos razonables, sino como el intercambio de contenidos: fines, valores y satisfactores en torno de los cuales se mueven los distintos sujetos y que en su interacción, si bien producen argumentos, también producen estrategias, lo que fuerza a pensar no sólo la construcción de las identidades, sino también su concretización en estrategias que se intersectan conflictualmente, se redefinen, generan alianzas redefiniendo a la vez las diversas identidades. Asumir este reto implica entonces el cambio en el locus de la reflexión, hasta ahora excesivamente centrada en la representación y la gobernabilidad abrirse por tanto a transitar a la discusión sobre sobre la justicia y la gobernancia.

–El asunto del gobierno. La discusión teórica ha oscilado entre la búsqueda de la ocupación del gobierno como centro de las aspiraciones de cambio social y la búsqueda de la eficiencia en el control político que ejerce, marginándolo de los procesos decisorios en lo socioeconómico cuya optimización se hace depender del mercado. Parece necesario añadir a las anteriores preocupaciones aquella que sin negarlo, toma distancia de él, asume la coexistencia entre gobierno y ciudadanía pero con la aspiración que esta lo controle de manera limitada, pero también limitante del arbitrio gubernamental; lo cual implica también verlo no como unidad, sino como múltiples esferas de ejercicio del poder institucionalizado, frente a las cuales las posibilidades de intervención de la ciudadanía en las decisiones no se reducen a la expresión de las preferencias individuales, ni al ejercicio solitario y periódico del voto, sino a la vigilancia circunstancial de sus actos en cuyo ejercicio va construyendo nuevas formas de contrapeso político cuyo fundamento no es la institucionalidad sino el ejercicio de la capacidad de organización, de convencimiento y de diseño de estrategias que en sus avances instituyen nuevas prácticas y nuevas culturas políticas.

– Lo anterior lleva, me parece, a retomar el asunto del actor; tal vez lo que está ocurriendo en este momento de quiebre es un proceso de toma de conciencia en el cual más que atribuir las acciones a la "astucia" del Espíritu,

llámase éste Estado, Clase Dominante o Neoliberalismo, habría que descubrir que por detrás de los cambios no hay más que los éxitos y fracasos de los diversos actores que compiten por la conducción de la sociedad y que este momento de caducidad de las viejas formas de institucionalización de las prácticas profesionalizadas de la política y cuyo reemplazo reclama el éxito de valores, procesos y estrategias constituyentes; en una dialéctica en la cual los diversos actores transitan de sociedad civil a institución cuyo resultado es la recreación de la política y la negación de los actores como sociedad civil, cumpliéndose la máxima de Goehte de que todo lo que nace merece perecer.

Una visión tal de la política no espera cambios epocales pero si signos de transformación; pensando a partir de los excluidos, adecuando las instituciones políticas y de gobierno, construyendo puentes entre las diversas formas de acción política para la construcción de consensos pero también para el procesamiento de los conflictos y las diferencias, abriendo espacios para la expresión de los disensos como una forma necesaria para la creación de condiciones que si bien pueden no realizar permitan avanzar hacia la vida buena.

BIBLIOGRAFÍA

Bell, Daniel, Las contradicciones culturales del capitalismo. Alianza Universidad, Madrid.

Bresser, Luis et al. Las reformas Económicas en las nuevas democracias. Alianza Universidad, Madrid, 1995.

Cacciari, Massimo."Transformación del Estado y proyecto político". En Varios autores, Teoría marxista de la política. Siglo XXI Editores, México, 1981.

Crozier, Michel. Cómo reformar al Estado. FCE, México, 1992.

Crozier, M, et al.: "La gobernabilidad de la democracia". En Estados Unidos, Perspectiva Latinoamericana, No. 2-3, CIDE, México, 1978.

Dahl, Robert y Charles Lindblom. Política, economía y bienestar. Paidos, Bs. Aires, 1971.

Donolo, Carlo. ¿Cómo gobernar mañana?. Galaxia, Gutenberg, Barcelona, 1999.

Downs, Anthony. "Teoría económica de la acción política en una democracia" en VA Diez textos básicos de ciencia política. Ariel, Barcelona, 1992.

Giddens, Anthony. La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia. Taurus, Madrid. 1999.

Habermas, Jürgen. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Huntington, Samuel. La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX. Paidos, Barcelona, 1994.

Kliksberg, Bernardo. ¿Cómo transformar al Estado? FCE, México, 1993.

Kliksberg, Bernardo. "Gerencia social, dilemas gerenciales y experiencias innovadoras". en B. Kliksberg (compilador), Pobreza, un tema impostergable. FCE, México, 1993.

O'Connor, James. Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana. Ediciones Periferia, Buenos Aires, 1974.

Offe, Claus. "Las contradicciones de la democracia capitalista". En Cuadernos Políticos No. 34 oct-dic, México, 1982.

Olson, Mancur, "La lógica de la acción colectiva", en VA Diez lecciones...op. cit.

Osborne, D. y T. Gaebler. La reinvención del gobierno. Paidos, Barcelona, 1991.

Przeworski, Adam et al. Democracia sustentable, Paidós. Buenos Aires, 1998.

Reyes Mate. Mística y Política. EVD. Navarra, 1990.

Rusconi, Gian Enrico. Problemas de teoría política. Cuadernos de Teoría Política, IIS/UNAM, 1985.

Sen Amartya, K. Elección colectiva y bienestar social. Alianza Universidad, Madrid. 1976.

Skinner, Quentin. El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas. Alianza Universidad, Madrid, 1988.

Vallespin Oña, Fernando. Nuevas teorías de contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan. Alianza Universidad, Madrid, 1985.

VII. PENSAR LA ECONOMÍA HOY EN AMÉRICA LATINA

Gerardo de la Fuente Lora

LA ECONOMÍA, UNA DIMENSIÓN DE LA CULTURA LATINOAMERICANA

"¿Cómo pensar?" Un interrogante complejo, sin duda. Pues en América Latina la economía, sus discursos instituciones, sujetos, problemáticas, prácticas, disciplinas, constituyen hoy y desde hace décadas, no un asunto ahí, exterior, un objeto que pudiera identificarse y pensarse en el sentido de describirse, tasarse, medirse evaluarse, y obtener de ello alguna regla o fórmula de su desenvolvimiento, alguna legalidad acaso. Lo económico en Latinoamérica es atmosférico, ambiental, contexto generalizado que incide en la conversación cotidiana, en la angustia e incertidumbre habituales, en los noticieros, en las previsiones para este día y el siguiente, en los argumentos del poder y el no poder; lo económico se ha convertido en la tonalidad misma del decir, en su clave y timbre, en su código, se ha enseñoreado como el límite de lo posible.

Que lo económico es la matriz, fuente y vocabulario del discurso resulta obvio cuando se trata del hablar de los políticos, de los partidos, de los gobiernos: la lucha por el poder, o mejor, las narraciones que los actores se y nos ofrecen para dar sentido a su actuar transitan a través de un lexicón de costos y beneficios, de oportunidades, de alzas y bajas de precios e inflaciones, de estabilidades y expectativas, de "ajustes" y, ahora sí, de reformas. Pero no sólo en ese ámbito se teje el economicismo. También en esferas como la impartición de justicia o la ecología, las palabras recurrentes tienen que ver con costos de oportunidades y elasticidad de la demanda. Hasta llegar por último, quizá, al terreno en que los individuos mismos, los de abajo, los de a pie, recurren a fórmulas de la disciplina económica para dar cuenta de la experiencia de sí y de su propia suerte: su vivir esta vida y no otra por causa de su productividad o bien de su marginalidad.

Pensar la economía en América Latina es algo que de tanto hacer no hemos tenido tiempo de reflexionar. Hundidos en ello, de ordinario carecemos de la distancia necesaria para poder siquiera reconocer nuestro pensamiento/acción económicos. Esto es particularmente paradójico, además, porque a pesar de que lo económico hoy por hoy se nos aparezca como un tinte asfixiante que todo lo mancha, que todo lo reduce, también es cierto que es en esa área del conocimiento/práctica que nuestro continente ha producido algunas de sus más importantes aportaciones al saber humano. En efecto, si en el terreno de las filosofías, por poner sólo un ejemplo, sus practicantes profesionales han podido dudar acerca de si en verdad en esta tierra se había producido algo significativo, algo que pudiera encuadernarse junto con los demás productos

del filosofar del hombre en general, en el espacio de la economía al parecer Latinoamérica procreó, con la escuela de la CEPAL y sus continuaciones –¿y aún con el pensamiento neoliberal, homogeneizante de por sí, pero ejercido con peculiaridades en estas comarcas?– una veta de conceptualización propia, un patrimonio cognoscitivo común al que deberíamos poder recurrir para dar cuenta de nuestra experiencia del vivir.

La economía en tanto discurso, junto probablemente con la literatura, constituye un vector ineludible de lo latinoamericano, uno de los ejes de su creatividad, de su riqueza. De ahí la dificultad de pensarla, de aprehender su desenvolvimiento en un sentido pleno, más allá de su idea abstracta recogida en los libros de texto de la disciplina, sino de captarla en la riqueza de sus determinaciones como universal concreto, hecho, como hubiera subrayado Hegel, de un infinito de dimensiones. Pensar la economía en América Latina, reflexionarla realmente y no sólo habitar en su vocabulario, requiere partir de la constatación de que al abordarla nos estamos enfrentando no sólo a un cuerpo de doctrina, a una rama académica, sino también y sobre todo a una cultura; a una cultura política, en primer lugar, pero también, a un conjunto de maneras de vivir, simbolizar e interpretar las vivencias en estas latitudes. La economía forma parte de la imaginación latinoamericana y en tanto tal merecería un estudio detallado de sus tropos y narrativas, de sus imágenes y seducciones, de su bestiario, de sus editoriales y libreros, de sus premios, prestigios y reconocimientos.

Lo característico, me parece, de la experiencia cultural-económica latinoamericana radica en que, a diferencia quizás de lo que ocurre en otras regiones, lo económico ha servido aquí como un dispositivo al que se ha recurrido, permanentemente, para pensar otras cosas y no necesariamente los objetos y relaciones que se supone constituyen el ámbito del valor, los precios o los mercados. Lo mismo podría afirmarse, para continuar con el parangón, de la literatura en estas latitudes. En relación a ambas prácticas –literaria y económica– podría descubrirse que a través de sus enunciados los latinoamericanos han entretejido elucubraciones de muy diverso tipo, no necesariamente aquellas que explícitamente mentaban los textos de Prebisch o García Márquez. Se hablaba sí, de sustitución de importaciones, pero a través de ese vocabulario pugnaban por acceder a la conciencia, por ser por fin pensadas, otras dimensiones, poderes, sujetos y dudas acuciantes de los habitantes de estas orografías. Están por verse cuáles podrían haber sido los asuntos que en América Latina fueron reflexionados en clave literaria, cuáles las preocupaciones profundas que se procesaban a través de brillantes narrativas. En el terreno de la economía, sin embargo, una problemática central, no necesaria ni principalmente económica, recorre a mi parecer desde las elaboraciones pioneras de la CEPAL hasta las

elucubraciones más áridas y técnicas, actuales, del Banco Interamericano de Desarrollo, a saber, la cuestión de la gobernabilidad, del gobierno.

En un reciente artículo en el que examina las peculiaridades de la integración latinoamericana contemporánea, por contraposición a los discursos que sobre ese asunto se hicieron en las décadas anteriores, Osvaldo Sunkel constata este salto de la economía a lo gubernamental. Observa: "las negociaciones internacionales y regionales ya no tratan de productos, sino de políticas" Pero desde luego siempre se trató de política, ya se hablase de café o plátanos, bienes industriales intermedios o, en nuestros días, de información, servicios o productos electrónicos. Nunca las negociaciones –o las teorías que les dan sustento– de tipo comercial entre los países han revestido un carácter simplemente técnico. Hoy, sin embargo, la incidencia de lo económico como lenguaje peculiar y especializado de lo político, resalta por el hecho de que los regateos en torno a los productos merecedores o no de beneficios arancelarios, encarnan, se ejercen como decisiones sobre política, sobre acciones de gobierno, cuyo impacto ya no se restringe a un sector u otro, sino que se difunde por todas las esferas de lo gubernamental, definiéndolo en cuanto tal.

Hoy por hoy, para los países latinoamericanos, los acuerdos comerciales internacionales en los que se inmiscuyen (y desde luego, no sólo los arreglos en la esfera del comercio, sino incluso más agudamente en terrenos como lo financiero o monetario) no ponen en juego únicamente tales o cuales modificaciones al interior de sus programas de gestión y gobierno, sino que, mucho más profundamente, afectan sus vínculos con el entorno –externo e interno– a través de las instituciones y poderes que constituyen la atmósfera internacional contemporánea; les hacen apostar y negociar de hecho, las reglas básicas de lo que en sus respectivos territorios y sociedades ha de entenderse por gobierno y gobernar.

Podría recuperarse aquí, para aprehender la profundidad de la incidencia de lo económico como código y clave de lo político en nuestras tierras, la distinción propuesta por el premio nobel de economía James Buchanan, quien nos sugiere diferenciar, al evaluar transformaciones sociales, si las mismas se refieren a cambios que ocurren dentro de las reglas, o bien entre las reglas. La producción de nuevas realidades, la mutación política profunda, únicamente pueden acontecer en el segundo caso, cuando no se debate acerca de si se ha dado a cada quien lo establecido por las normas, sino el hecho mismo de ese dar, el principio fundador de esa distribución.

Nunca han sido solamente los productos. Pero hoy tal vez no sean solamente las políticas, sino, más allá, los valores mismos. En un documento reciente dedicado a reflexionar acerca de la posibilidad y condiciones para una globalización con desarrollo, el Sistema Económico Latinoamericano hace los siguientes señalamien-

tos para concluir un párrafo dedicado a examinar las controversias comerciales suscitadas por los productos elaborados con nuevas tecnologías:

Lo que está en juego ya no es la protección de una industria nacional, sino la protección de normas que representan valores sociales.(...) En este sentido resulta problemático definir hasta qué punto puede haber normas multilaterales que sancionen criterios y valores nacionales y dónde se traza la frontera entre el libre comercio y el derecho a fijar normas y políticas internas.

A través de la economía y sus dispositivos, pues, se procesan y negocian valores nacionales, decisiones entre las reglas, principios de lo que ha de constituir lo que se entienda por gobierno en nuestros países. Como lamentablemente cabría esperar, el documento del SELA que acabamos de citar no reflexiona ni extrae las consecuencias profundas derivadas de su constatación acerca de la puesta en juego de valores sociales en las negociaciones comerciales (es decir que el SELA no piensa del todo la economía por más que hable de ella...). Menos aún se detiene a tasar las implicaciones de otra aceveración muy importante, que el mismo texto realiza, en medio de las líneas que citamos arriba. Señala la Secretaría Permanente del SELA:

Además los actores de estas nuevas disputas (las que involucran valores nacionales) no son únicamente los Estados y las empresas que representan, sino organizaciones de consumidores o grupos ambientalistas, cuyo papel político puede ser más importante que el de las empresas.

No sólo los Estados, sino también la sociedad civil, procesan en los dispositivos económicos decisiones que no tienen que ver sólo con bienes o servicios sino que involucran a políticas y valores, al carácter de los gobiernos y a la noción de gobernabilidad misma.

¿Cómo pensar la economía, hoy, en Latinoamérica? Acaso como una amplia matriz cultural, un componente central de la imaginación y el saber sociales, a través del cual nuestros países y sus agrupaciones "piensan", se describen, narran y confrontan por lo que para ellos ha de significar el gobierno, el gobernar.

EL PROYECTO DE UNA GOBERNABILIDAD SIN GOBIERNO

Pues ¿no es la propia globalización, en general, una gran interrogante acerca del gobierno? ¿Y no lo es, además, en un sentido hondo en el que se incorporan al menos dos resonancias del término, a saber, el gobierno como administración pública y el gobierno como conducción y construcción de la propia vida, de las propias pasiones y alma? La pregunta revolvente acerca de si con la mundialización los Estados nacionales tienen todavía algún futuro, incorpora un cuestionamiento más general acerca de si algo así como el gobernar aún puede existir en este cosmos.

Todo esto no es nuevo. La economía ha sido, desde siempre, una interrogación paradójica acerca del gobernar o, mejor, acerca de la posibilidad de un gobierno no-político de los asuntos humanos. No tanto una gobernación como tal, como propósito e institución a eso dedicada –mucho menos fundada en valores y orientada a fines generales–, sino un "efecto-gobierno", un resultado, una consecuencia de una serie de sucesos encadenados alimentados los unos por los otros, en un proceso virtuoso y autocatalítico. Todo ello se encuentra ya en la metáfora fundacional de Adam Smith, según la cual la mano invisible, sin intervención intencionada por parte de nadie, lograría una distribución de bienes tal que ni la divina providencia podría conseguir un resultado mejor. El mismo tropo puede encontrarse aún hoy, en términos sorprendentemente similares, en textos que abordan el tema actual de la globalización. Escúchese por ejemplo a Robert Cox hablando sobre la situación mundial contemporánea:

> (...) no existe una estructura política o autoridad que actúe sobre la economía global. Existe, sin embargo, algo ahí que debe ser descifrado, algo que podría describirse por el término francés de nébuleuse o por medio de la noción de gobernabilidad sin gobierno

Un gobierno no político pero tampoco una fatalidad, el sometimiento a legalidades que fuesen irresistibles como la gravedad. A pesar de su arrogancia, de su aparentemente estar perfectamente asentada como ciencia, la disciplina económica está atravesada por la dificultad de pensar el tema de la conducción social sin gobierno, y al mismo tiempo no caer simplemente en una descripción de lo ineluctable. Como se imaginará, el propósito es difícilmente realizable: mantenerse en el límite entre el efecto-gobierno y la inapelabilidad ante lo real sólo puede lograrse al convocar resonancias mágico-literarias, como en el recordado caso de Smtih. De cualquier forma, los economistas más brillantes parecen haber sido agudamente concientes del carácter de teorías del gobierno que poseían sus elaboraciones. Keynes, por ejemplo, llamó a su reflexión en la Teoría General de la Ocupación el Interés y el Dinero un "arte práctico de gobernar" y el teórico contemporáneo de la economía institucional, Premio Nobel 1993, Douglas C. North, afirma llanamente que en relación a los paises en desarrollo la tarea urgente consiste en diseñar adecuadas formas de gobierno:

(...) una parte esencial de una política de desarrollo es la creación de formas de gobierno que establezcan y apliquen derechos de propiedad eficientes. Sin embargo, sabemos muy poco sobre cómo crear tales formas de gobierno, porque la nueva economía política (la nueva ciencia económica institucional aplicada a la política) se ha enfocado en gran medida a los Estados Unidos y otros paises desarrollados. Una necesidad de investigación apremiante es modelar las formas de gobierno del Tercer Mundo y de la Europa Oriental.

"Modelar las formas de gobierno", sí, pero tampoco simplemente eliminarlas. Decíamos líneas arriba que la palabra gobierno posee se abre al menos a dos senderos: conducción de los asuntos públicos –o las instituciones fincadas para ello–, o bien orientación de la propia vida, regulación de las propias pasiones e intereses, habilidad para sortear el tránsito por este mundo. Pues bien, la economía en general separa y contrapone ambos significados y, en última instancia, considera que la única gobernabilidad válida es la de los individuos sobre sí, cada uno. El gobierno en el sentido de aparato de administración pública, sólo puede justificarse, acaso, si permite la gobernación individual. Lo mejor sería la retracción total.

Y ello porque en el fondo la teoría económica es un discurso escéptico respecto a que puedan superarse las limitaciones de lo humano, tanto en su aspecto moral, como en cuanto al carácter ontológico de la finitud. Es el interés, el deseo de lucro lo que mueve a los hombres. Su orientación individual, la dirección que imprimen a sus propias vidas, carece de motivaciones sublimes y está atado a su ser finito: no podemos concebir o perseguir valores universales, porque nuestras capacidades para preocuparnos por los otros, el alcance de nuestra dotación moral es limitado; más allá de cierto perímetro, no es cierto que podamos sentir compasión por el otro. Cada quien lo mejor que puede hacer es perseguir su propio interés y confiar en la mano invisible porque no hay salvación ni superación de las murallas propias.

No sólo en el terreno moral, también en los aspectos cognoscitivos de lo que puede ser aprehendido por los seres humanos. En uno de los argumentos más fuertes que se han elaborado para justificar lo mercantil, Friedrich Hayek ha invocado a la finitud, y no al egoísmo, como puntal de la necesidad del mercado: es de importancia menor si los fines por los que cualquier persona se ocupa comprenden sólo sus propias necesidades individuales o si comprenden las necesidades de sus más cercanos o aún más lejanos compañeros –esto es, si es egoísta o altruista en el sentido ordinario de estas palabras. El punto que es importante es el hecho básico de que es imposible para cualquier hombre examinar más que un limitado terreno, ser consciente más que de un limitado número de necesidades (...) Los fines a los que él (cualquier hombre) puede estar abocado, serán solamente una fracción infinitesimal de las necesidades del hombre.

Ningún sujeto social o colectivo –ésta es la duda que introduce lo económico– está en posibilidad de superar o trascender las limitaciones de los individuos, porque, en efecto, todo sujeto es ya de suyo un individuo, finito por más que llegara a ser muy grande. Si el Estado pretendiera tener títulos especiales para ejercer el gobierno de lo social, acaso por poseer una perspectiva o conocimiento mayores que los de las personas, o por poseer legitimidades de otro tipo, la

economía le contestaría que lejos de incorporar las finitudes de todos, lo único que haría sería imponer su finitud sobre la de los demás.

Nadie posee, pues, credenciales especiales para gobernar. Lo mejor es que la gobernabilidad sea la dirección de nadie. El mismo Keynes, que entronizó al Estado como sujeto económico, asumió que la única legitimidad atribuible a tal unción podría residir en su provisionalidad, en el hecho de que la acción estatal, en todo caso, estuviese dirigida a permitir que en algún momento, los mercados y la economía desregulada, pudiesen ejercer su papel. El gobierno keynesiano sólo sería válido como propedéutica, mensaje y promesa de la mano invisible; el ejercicio del gobierno individual de la propia vida es su patrón de evaluación. En la Teoría de la Ocupación subraya Keynes que el defiende "la expansión de las funciones de gobierno", porque considera que esa ampliación es el camino que permitirá "el funcionamiento afortunado de la iniciativa individual" Se trata, pues, de la paradójica tarea de suplir a la mano invisible sin eliminarla, sin dictar fines a nadie, sin opresión, incidiendo en encadenamientos mecánicos, produciendo secuencias virtuosas en agregados de bienes o monetarios.

Con el keynesianismo la tradicional aporía de la gobernabilidad sin gobierno alcanza sus cotas más altas (y en ellas se mantendrá con el neoliberalismo, que es una especie de keynesianismo radicalizado pero de derechas, keynesianismo para el capital financiero). Y será justamente en ese momento de evolución de la teoría económica, que hará su aparición ese producto cognoscitivo-cultural latinoamericano que es la teoría de la CEPAL. También para ella, de manera incluso más agudizada que con Keynes, si ello fuera posible, se propondrá el enigma de cómo impulsar al Estado como un supersujeto económico, al tiempo que se evalúan sus acciones, los quehaceres estatales, por su aportación al cumplimiento del paradigma de la gobernabilidad sin gobierno. A pesar de la influencia que en su seno tuvo el marxismo, la economía cepalina se mantuvo siempre en el campo problemático del marginalismo, de su vocabulario y redes conceptuales. También para Prebisch y sus allegados, las políticas económicas que propugnaron deberían evaluarse por su suplementariedad y provisionalidad frente a un mercado y un sistema mundiales que, una vez superadas las distorsiones de la división centro-periferia, funcionarían adecuadamente de acuerdo a lo establecido por la economía neoclásica. ¿En ello consistiría, acaso, la "superación del subdesarrollo"?

En tanto llega el momento, sin embargo, en que sean remontadas las condiciones estructurales perversas, el Estado cepalino interviene en el mundo aplicando políticas económicas para modificar algo, para transformar de alguna forma el entorno interno o externo. Lo hace con una legitimidad fundada en la provisionalidad de su acción, sí, pero lo hace. Incide, no se resigna, lleva al límite la paradoja inscrita en el propósito de la gobernabilidad sin gobierno,

pues para implantar ésta última parece necesario recurrir a un control y una centralización sin precedentes.

La intervención neoliberal, en cambio, empleando la acumulación de capacidades institucionales y de poder prohijadas por la era keynesiano-capalina, resuelve la paradoja proponiendo una noción de gobernación como sometimiento abierto a la fatalidad, a las corrientes del mercado, a la globalización. Lleva así al agotamiento a las interrogantes productivas, creativas que fundaron la economía en torno a la duda sobre la posibilidad de un gobierno no político de los asuntos humanos. La respuesta del consenso de Washington es el abandono del enigma propuesto por Smith, puesto que ahora cada quien persiguiendo su propio interés producirá un efecto, una distribución, que será la que sea el caso pero que será la mejor únicamente por el hecho de estar ahí, de existir y mantenerse, aunque ya no sea ni remotamente lo que la divina providencia hubiera procreado de haber tenido oportunidad. No se trata ya de un óptimo, ni de Pareto ni de nadie, es sólo un producto reproducible, en ese sentido "sustentable", aunque fuese injusto. Cualquier otra cosa, aún cuando fuera deseable por un momento, devendría fatalmente descomposición y desajuste. El programa es entonces la disciplina de los balances contables. El poder del Estado ha de emplearse para mantener a todos los sujetos en esos estrechos límites, empezando por la administración pública misma. Ya no se hablará de justicia, pues ello referiría a valores absolutos no sólo inalcanzables sino peligrosos, sino de "igualdad de oportunidades", es decir, de que cada uno tenga la posibilidad de someterse a los dictados de las fuerzas económicas.

Es la culminación del tema de la economía como teoría del gobierno no-político de los asuntos humanos: la administración del ser por las cosas mismas. Pero en un mundo globalizado y neoliberal, ¿todavía existe algo así como el gobernar?

DE LA ECONOMÍA RESTRINGIDA

Las economías latinoamericanas están aquejadas, entre otras astringencias, por lo que se ha dado en llamar "la restricción externa". Nombrada y conceptualizada de diversas maneras por las distintas escuelas e instituciones ("dependencia" la llamaron los economistas continuadores de la CEPAL, "globalización" es el término usado por los neoliberales), esta etiqueta constituye el síntoma de una falla, de una carencia, o bien de una inadecuación endémica de las formaciones sociales de nuestro subcontinente en relación al espacio mundial global. Como si la nuestra fuese la pieza de un rompecabezas que, basta en sus bordes, no acabara de encajar en el dibujo general.

En años recientes la crítica neoliberal a las elaboraciones cepalinas, ha presentado una imagen de las elaboraciones de esa oficina de la ONU, como si de

una reflexión provinciana y cerrada se tratara. Como si el énfasis puesto en la consolidación del mercado doméstico –para enfrentar la restricción interna– hubiese sido reductivo, una suerte de endogamia nacional, aislacionista, que hubiese renegado y rechazado la participación de América Latina en el mundo. La postura cepalina no era, nunca fue, de introyección completa. Pero si así hubiera sido, ¿bastaría ese rasgo para condenarla? De la toma de distancia respecto al entorno internacional, de la "desconexión" habló sí, por ejemplo, en su momento, un economista no cepalino y radical como Samir Amin, pero tal propuesta derivaba de un diagnóstico acerca de la formación de la economía mundial y las perspectivas de los pueblos en ese marco. Se concluía que, de no establecerse una ruptura sistémica profunda, la dinámica general no ofrecería a la mayoría de los paises ninguna posibilidad de alcanzar el desarrollo: la construcción del sistema determinaba, orgánicamente, posiciones funcionales dependientes y subordinadas para la gran mayoría. ¿Valdría, entonces, criticar por principio la estrategia "desconexionista", aún si a través de la misma se lograra alcanzar el desarrollo y, con él, acaso y como efecto futuro, una nueva inserción de los pueblos en el mundo?

En todo caso la CEPAL, a lo largo de su historia, pasando por todas sus etapas y aún hoy, mantuvo como una constante la reflexión sobre la historia y la estructura de la economía mundial que producen la restricción externa en las economías latinoamericanas. Las políticas económicas impulsadas por esa Comisión, si bien subrayaron, en general y más en sus primeros tiempos, el crecimiento del mercado interno, lo hicieron concibiendo esa ampliación como una forma de inserción de las economías en el exterior. A pesar del neoliberalismo, que se pretende por primera vez cosmopolita e internacionalista en nuestro subcontinente, lo cierto es que la economía pensada por Prebisch fue la primera manera de pensamiento universalista, antiprovinciano, que logró cierta hegemonía en estas tierras.

Había en la concepción cepalina una elaboración literaria no exenta de grandeza. Se partía de una visión hegeliana que, ubicada en el mirador de la Historia, observaba el desenvolvimiento del hombre como un proceso de progresiva difusión del conocimiento técnico. Sobre ese motor, sin embargo, el sistema económico contemporáneo habría levantado una serie de obstáculos. La emanación y derrama universal del saber, se ve frenada hoy porque el sistema mundial ha construido dos ámbitos separados entre los cuales el conocimiento ya no se distribuye equitativamente, sino que se concentra solo en un lado. Se trata de la estructura Centro-Periferia. En concreto, esta estructura se expresa como la especialización de la periferia en la producción de productos primarios, agrícolas, y en la elaboración de bienes manufacturados por parte de los paises centrales. En las primeras décadas de este siglo pareció posible, por la coyuntura internacional de las guerras europeas y otros factores, modificar el esquema e insertar de otra manera, a través de la producción

de manufacturas, a América Latina en el ámbito mundial. En vena keynesiana, ello requería la ampliación del mercado interno y la expansión industrial nacional rápida (para absorber la mano de obra desplazada de las actividades primarias) y protegida del exterior (para no ser barrida de inmediato por la competencia de las industrias del centro). La estrategia de industrialización tendría que ser progresiva y lenta, paso a paso: sustituir internamente la producción de bienes finales, intermedios y, por último, de capital. Pero el camino enfrentaba una restricción: había que pagar por el conocimiento del Centro, importar el saber para producir las máquinas que producirían las máquinas (y ello, además, en el contexto de unas clases dominantes domésticas sometidas culturalmente al exterior y consumidoras de los bienes finales que disfrutaban los dominadores en las metrópolis).

La restricción externa cristalizaba en un problema financiero: el crecimiento se estrangulaba porque requería importaciones crecientes que no podían ser pagadas por las exportaciones de bienes primarios ya que, decían Prebisch y sus sucesores, existía una tendencia al creciente deterioro de los términos de intercambio. Pero en la construcción teórico-literaria de la CEPAL, el origen del problema no era, desde luego, monetario o incluso simplemente económico, era una cuestión de saber, de la evolución de la distribución del conocimiento de la humanidad. En el entramado cepalino el capital, especialmente las máquinas, el capital fijo, estaba constituido por conglomerados de sapiencia, de técnicas y habilidades históricas coaguladas en objetos. Por eso las políticas económicas recomendadas –sustitución de importaciones, protección arancelaria, políticas salariales y fiscales etcétera– aunque estaban pensadas en la clave y el vocabulario de la economía, eran sin embargo instrumentos cognitivos, dispositivos a través de los cuales se concretaba, para nuestro continente, la tarea del gobernar implícita, como hemos visto, en todo el programa de la teoría económica. O dicho en otros términos, la CEPAL propuso, en la equívoca clave del economicismo, la tarea social del gobernar como un asunto en primer lugar económico, pero además específicamente vinculado y constituido por el conocer. Gobernar es una cuestión de economía y de saber, tal sería el mensaje a extraer de las propuestas cepalinas.

El constante involucramiento de la CEPAL con los gobiernos y su compromiso indeclinable con la planeación, no obedecían únicamente a su colocación institucional como una dependencia de la ONU, relacionada automáticamente por eso con las instancias oficiales de los países del área. El nexo cepalino con los gobiernos estaba relacionado también con sus políticas del saber. Prebisch, Furtado y todos ellos, se propusieron construir el sujeto del nuevo conocimiento, del nuevo dispositivo de difusión universal del saber, en el que consideraban se resumiría el resultado que se englobaba en la palabra "desarrollo". El Estado latinoamericano, fue la subjetividad a construir en la que se procesaría el saber que superaría el esquema Centro-Periferia. Más que a sustituir im-

portaciones, o realizar reformas agrarias y fiscales –o bien, para realizar eso y al hacerlo– a lo que se orientaban las recomendaciones de la Comisión era a crear las estructuras de información, estadísticas, institucionales, que habrían de tener la capacidad de colocarse por encima de todos los agentes económicos (empresarios y trabajadores), para prever el futuro, fijar las metas y tomar las decisiones que llevaran a ellas. Una especie de Leviatán técnico y benevolente, campeón de la superación del subdesarrollo.

No puedo entrar aquí a examinar todas las dimensiones e implicaciones de esta propuesta cepalina que hizo del Estado en Latinoamérica un artilugio cognoscitivo. En ese análisis habría que reparar, desde luego, en que las estructuras modernas de la administración pública en nuestro subcontinente se formaron bajo el influjo cepalino, y que todos los sistemas de cuentas nacionales y de información en general, nacieron al amparo de la teoría de Preblsch; habría que tomar nota, también, de las fuentes emanadoras del saber cepalino, que no nació en principio en la academia y que sólo después de su elaboración se difundió a las universidades; y habría que articular estos temas, desde luego, con un examen de los caminos que ha seguido la formación de las élites gobernantes en Latinoamérica y las competencias que han poseído. En fin, habría que ver cómo la CEPAL hizo frente al aserto marxista de que el saber eminente no era el que podría poseer el Estado, sino el que los trabajadores, el proletariado –ese otro sujeto alternativo– iban constituyendo en su praxis. ¿Cómo el preponderante saber técnico-estatal propugnado por la CEPAL desvalorizó, concretamente, en prácticas y acciones específicas, el conocimiento de los otros actores de la sociedad, del proletariado particularmente? ¿Cómo el corporativismo latinoamericano, que es la castración del sujeto proletario autónomo, se vinculó con el esquema de superación del esquema Centro-periferia propugnada por la CEPAL?

En todo caso lo realmente sorprendente es que una fábula del conocimiento para la libertad, una ejemplificación concreta de lo que Jean Francois Lyotard llama un "metarrelatos de emancipación", haya sido enunciada y procesada en los términos, vocabularios e instituciones de lo económico. La restricción externa mienta, en efecto, un desequilibrio de pagos, pero lo que la CEPAL quería significar con esos términos era algo más amplio que sólo imperfectamente fue nombrado: algo como la dominación, enunciada sí, con ese vocablo por algunos como Furtado, pero también una figuración más nebulosa, una intuición de cierta inadecuación del mundo, un malestar de la cultura latinoamericana con respecto a los patrones acerca de la gobernabilidad que estaba proponiendo el capitalismo contemporáneo. Una buena parte de estas significaciones aludidas/eludidas, pudo haberse resumido en la cuestión del Estado, de la entidad estatal en toda la amplitud que el hegelianismo –la fábula por

excelencia del conocimiento para la libertad– hubo dado a ese concepto, la noción de la totalidad del nosotros y del sentido.

Pero tal vez el Estado simplemente no sea un objeto susceptible de ser pensado a través del juego del lenguaje de la teoría económica. Y al respecto habría que preguntarse qué tan contingente fue la elección de vocabulario por la escuela cepalina y por los gobiernos, elites e instituciones en los cuales encarnó. ¿Fue sólo una cuestión de oportunidad, un lenguaje que estaba ahí a la mano y que por tanto fue usado, o se trató de un léxico seleccionado acaso precisamente por eso, porque permitió evocar, invocar, pero no aprehender lo que en realidad, en la superficie y en el fondo estaba en juego?

El dependentismo diagnosticó adecuadamente en las elaboraciones de la CEPAL los dos temas que latían a flor de piel y sin embargo no eran pensados: el Estado en tanto conformación de la unidad ético-política de la sociedad y la cuestión del sujeto del conocimiento emancipador. Los teóricos de la teoría de la dependencia tuvieron el gran mérito de desvelar las implicaciones del relato cognoscitivo que había propuesto Prebisch como gran metatrama de inteligibilidad de la historia global. Los dependentistas oyeron el metarrelato y quisieron creerlo. En lugar de atacar –en el sentido en que un ejecutante ataca una partitura– las políticas económicas posibles para administrar el tiempo del pasar la vida latinoamericana, quisieron rasgar las cuerdas de la narración sobre el destino general del ser humano que habían sido tensadas por la Comisión de las Naciones Unidas para América Latina.

Pero los dependentistas no pudieron aferrar del todo la problemática correcta, que era el asunto del gobierno político, realmente político, de la sociedad y de la naturaleza humana. La razón del fallo dependentista fue su tendencia a la huir de la política, tendencia de raíz tanto marxista, como liberal y anarquista –todo ello en versión guevarista. Desconfiados del Estado capitalista, apoyados en sujetos constituidos como entidades trascendentales –el proletariado o los marginados–, los teóricos de la dependencia carecieron de concepciones suficientemente ricas y complejas acerca de los sujetos sociales posibles (les faltó, especialmente, algún tipo de noción acerca de la sociedad civil) y sufrieron la carencia, también, de nociones metafísicas amplias acerca de la noción de cambio misma, en cuanto tal. Desde su perspectiva, por eso, sólo podría valer por una modificación aquello que transformase todo, incluyendo, a veces, a la naturaleza humana misma. Pero si el único rasero para afirmar que algo ha cambiado lo proporciona el nacimiento del hombre nuevo, la espera de la mutación puede ser muy larga.

ADMINISTRACIÓN DE EXPECTATIVAS

Para América Latina los ochentas fueron años perdidos. La pobreza, la desigualdad y la exclusión crecientes en los países, se vieron acompañadas por una homogeneización igualmente progresiva de las concepciones, políticas y problemáticas de la economía. Señala el Sistema Económico Latinoamericano en un reporte que ya hemos citado antes:

La región latinoamericana y caribeña ha experimentado, desde los años ochenta, la puesta en práctica de un paradigma económico aplicado con pocas variantes a economías muy dispares. Al renunciar a modelos endógenos, la agenda ha sido la misma para la mayoría de los países: apertura comercial y financiera, privatización y reducción del sector público, eliminación de subsidios, reformas de los sistemas de seguro social, flexibilización de los mercados laborales.

Sobre todo privatización. Pero ¿cómo hacer congeniar estos signos ominosos de homogeneidad y unidensionalización del pensamiento, con otros rasgos que también han acompañado a Latinoamérica en los últimos lustros? Pensamiento económico al parecer único, en efecto, pero al mismo tiempo renacimiento de las democracias o, incluso, impulsos renovados de integración regional: Cumbres Latinoamericanas periódicas y acuerdos de comercio de los que se anuncia alguno nuevo cada semana. ¿Qué es, pues, lo que se vive hoy en América Latina? o bien, otra manera de plantear lo mismo, ¿cuál es la relación entre economía y política? ¿Tendrán razón Fukuyama y otros cuando afirman que al fortalecimiento del mercado corresponde la consolidación de la democracia? ¿Se acabó la historia?

¿Pero se pueden pensar preguntas tales, en el marco de las problemáticas que venimos examinando, con esas reglas léxico-argumentativas?

El neoliberalismo es, qué duda cabe, un proyecto radical de despolitización de las relaciones sociales, pero sobre todo es, en positivo, el propósito afirmativo de la economización de todas las esferas y vínculos. Es el empeño desmesurado de llevar la gobernabilidad sin gobierno al horizonte de todo lo que es. Es, en ese sentido, una utopía, una fe, una misión, una iluminación religiosa o, simplemente, lo que antes hubiéramos llamado una ideología.

Que todas las decisiones que involucran escasez, recursos limitados, finitud, sean tomadas por un dispositivo impersonal –el mercado– de tal manera que los resultados no sean imputables a nadie, a ningún designio, a ninguna mala fe, o incluso a ningún principio de justicia que, por más racional que fuese, aún estaría sometido al disenso, al conflicto, a la violencia. Lo mercantil significaría, dice el credo, no estar sometido al arbitrio más que de sí mismo: la única gobernación sería la de uno sobre sí. Pero, paradójicamente, sería un gobierno que siempre de entrada habría fallado pues si hay mercado es porque no podemos alcanzar

nunca la mejor alternativa. Tenemos que elegir porque lo óptimo, el realizar todos los deseos no es alcanzable. El mercado es el símbolo de la resignación ante la finitud. Es el encerramiento decepcionado en la jaula de las propias preferencias. Sobre todo eso: las preferencias. El mercado es amoral en el sentido de que no exige ningún fin en particular, ni prohibe de entrada ningún querer o conducta. Pero vuelve a todas las inclinaciones comparables, negociables, intercambiables: un dolor a cambio de dos alegrías, un amor equivalente a seis tristezas. El individuo deviene negociante, mercader de oportunidad de sí mismo porque su querer, si bien tal vez no haya sido coaccionado, sí en cambio ha sido modelado: su desear ha sido formalizado, sometido literalmente a una forma, a una horma, a una preferencia.

Ni hacia uno mismo ni hacia la sociedad el mercado genera equidad. Además de normalizar las inclinaciones favorece sistemáticamente unas preferencias sobre otras, o unos preferidores sobre otros, y elimina sistemáticamente a algunos, tanto individuos como deseos. Incrementa ciertas habilidades, ciertas estructuras personales y sociales que de ordinario se engloban bajo el lema de la competencia, pero castra, bloquea, deforma, empobrece y excluye al resto de la personalidad y de la sociedad. El Informe del Desarrollo Humano 1999, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo lo explica muy bien:

Los mercados competitivos pueden ser la mejor garantía de la eficiencia, pero no necesariamente de equidad. La liberalización y la privatización pueden construir un paso hacia los mercados competitivos, pero no una garantía de lograrlos. Y los mercados no son ni la primera palabra del desarrollo humano ni la última. Competitividad no implica, pues, equidad. Pero ¿que se sigue de un aserto como ese cuando lo mercantil se difunde a cada vez más ámbitos? Continúa al respecto el PNUD:

Cuando el mercado va demasiado lejos en el control de los efectos sociales y políticos, las oportunidades y las recompensas de la mundialización se difunden de manera desigual e inicua, concentrando el poder y la riqueza en un grupo selecto de personas, países y empresas, dejando al margen a los demás. (...) Cuando el afán de lucro de los participantes en el mercado se descontrola, desafían la ética de los pueblos, y sacrifican el respeto por la justicia y los derechos humanos.

Como parte de la globalización, si entendemos por este vocablo extraño la difusión de la regulación mercantil a cada vez más esferas, Latinoamérica ingresa ya a la Tercera Ola de la privatización. Si antes el Estado se deshizo de los bancos y después de la infraestructura, hoy se trata de trasladar a las empresas privadas los sectores sociales, especialmente, la salud y la educación. La argumentación esgrimida para justificar este paso asume de inmediato, sorprendentemente, que en efecto el mercado no provoca equidad, pero a decir de los agentes privatizadores, menos aún la produce la acción estatal.

Una teoría de la decepción, decíamos, porque según esto si lo mercantil es malo, lo público es peor.

La privatización de los servicios sociales cumpliría un rol justiciero, se nos dice, en la medida en que se adicionaría con una serie de apoyos focalizados hacia los más pobres. Se cancelaría así un subsidio implícito hacia las clases medias que hasta ahora se vieron beneficiadas por el acceso universal a los servicios subvencionados. Equidad y eficiencia a través de la identificación precisa de los targets.

Pero tras este discurso aparentemente equilibrador aparece la realidad de que cada vez que un programa focalizado sellecciona a alguien como su objeto, excluye a algún otro. Es la versión latinoamericana del Horror Económico reseñado para Francia por Viviane Forrester. Porque si en Europa lo horrendo radica en que toda la cultura, el reconocimiento y la valía de la persona se centran en el trabajo, precisamente cuando la economía ya no produce empleo, en nuestro continente ese horror se ve duplicado por otro, a saber, por el temor a la exclusión total. No sólo el miedo al desempleo, sino el temor a no ser objeto ya ni siquiera de la mínima individualización que ofrece el poseer un carné de pobre. Sin eso se es una nada, menos que cero.

Ha sido señalada con frecuencia la radical individualización que, en general, traen consigo las acciones neoliberales. No sólo cuando se aplican en los programas focalizados de subsidios, sino cuando adoptan la forma de dispositivos para incrementar la competencia en todos los ámbitos, por ejemplo en las instituciones educativas –sistemas de puntos para premiar salarialmente el rendimiento personal–. Ha sido denunciada también la promoción ideológica general del egoísmo; la entronización de imágenes del éxito personal basadas en el consumo en solitario, en fin, la reducción de las formas del compromiso individual al límite de la dádiva, la caridad, la filantropía. Todo esto es cierto, pero no capta aún otro aspecto del individualismo neoliberal, a saber, la difusión del miedo, de la incertidumbre, del estar a la expectativa.

Si cabe siempre la posibilidad de no ser uno quien reciba la tarjeta de pobreza y a continuación ser arrojado al limbo de la inexistencia social; si siempre puede ocurrir que los estímulos al rendimiento sean menores esta vez y el salario se reduzca a la mitad; si puede suceder que las tasas de interés se eleven y las deudas personales, como sucedió recientemente en México, se agranden hasta alcanzar a los bisnietos; si incluso más allá de lo económico puede ocurrir que la delincuencia impida cotidianamente nuestro regreso a casa, si todo eso pasa entonces, qué duda cabe, estaremos alertas, ojo avisor, sentidos a flor de piel para captar todos los signos, para movernos rápido, más rápido, siempre atentos, siempre expectantes. El neoliberalismo es la práctica institucional de la administración de la conducta a través de la gestión de expectativas. Su

efectividad requiere inevitablemente, como condición sine qua non, reducir los horizontes sociales al corto plazo, los horizontes de futuro a las señales inmediatas. Es un disciplinamiento social a través de la promoción de un miedo atmosférico, intangible pero omnipresente.

El neoliberalismo es en este punto un régimen que, más allá o a través de las políticas privatizadoras que promueve, consiste sobre todo en un dispositivo dirigido a la imaginación: los actores interaccionan a través de desplantes, de gestos de poses; el gobierno no anuncia tasas de inflación para el año siguiente con la convicción de que nadie vaya a creerle, sino para alinear las expectativas de los demás; lo mismo que los empresarios y los diferentes poderes se fintan unos a otros, desenvolviendo un juego de gambitos y garlitos en que lo que está en juego es quién, de todos los poderes sociales, es el que se convertirá en el eje de las expectativas del otro. La lucha por el reconocimiento, dijo en su momento Hegel, consiste en lograr apoderarse del deseo del otro. Hoy, con el neoliberalismo latinoamericano, de lo que se trata es de determinar la expectativa de las expectativas del otro.

Sólo quienes están encerrados, aprisionados, pueden ser obligados a desarrollar al máximo sus instintos felinos de alerta. El Estado latinoamericano de hoy ha empleado todo el poder, todo el aparato institucional que le heredó el keynesianismo-prebicheanismo, para desmontar las instituciones de seguridad con que contaban los ciudadanos y dejarlos a la intemperie, creando así el contexto general necesario para la efectividad de las políticas neoliberales. Encerramiento en el presente y en la fatalidad que ha supuesto una vinculación estrecha entre sectores y grupos sociales que poseen los medios para emitir y controlar señales: especialmente el Estado –que maneja la información keynesiana de las cuentas nacionales y del dinero–; el capital financiero –que controla fuentes de emisión de diversos símbolos dinerarios–; los medios de comunicación –que producen señales y, sobre todo, monopolizan los canales de su distribución. El neoliberalismo es un poder escenográfico, mediático, porque es, habrá que repetirlo, un régimen de gobernabilidad a través de las expectativas, es decir, por medio del manejo de las previsiones de la gente cuando esas anticipaciones del futuro han dejado de ser, brutalmente, esperanzas para convertirse apenas en premoniciones, en atisbos de corto plazo.

Todo esto es cierto. Pero acaso demasiado simple aún. Pues todavía quedan en la memoria latinoamericana momentos dramáticos en que el neoliberalismo fue votado mayoritariamente. Coyunturas extraordinarias en las que un Menem, Fujimori o Zedillo resultaron electos sin que se pueda afirmar del todo que los ciudadanos fueron engañados, que las agendas neoliberales reales fueron hábilmente escondidas bajo los discursos y las promesas de las campañas. No. El neoliberalismo tuvo cierto consenso social reciente en nuestros países y eso es

algo que requiere urgente explicación si es que las ciencias sociales en América Latina han de tener algún futuro. ¿Es la propia atmósfera de fatalidad promovida por los gobiernos lo que explica el voto del miedo, de la resignación, que recibieron en su momento los neoliberales? Tal vez. Pero seguramente también contó para ello la oferta económica de la gobernabilidad sin gobierno, el libertarismo de derechas que ofreció el sacudimiento de los controles gubernamentales y estatales sobre la vida personal y social. Freedom to Choice que parece haber convocado a los individuos aún en medio del ambiente de incertidumbre y temor a que es misma elección los condenaría vocaba. Y queda abierta la pregunta: ¿a qué profundidad fue vivido el estatismo latinoamericano de antes en las subjetividades individuales? ¿qué tanto caló, que ahora se quiere arrancar esa costra, todo ese decir keynsiano-prebicheano sobre el Estado y la nación que se metieron hasta la vida cotidiana? ¿Cómo es y cómo fue la violencia subjetiva que se ejerce y ha ejercido contra los latinoamericanos? ¿Se prefiere, o se prefirió cuando el neoliberalismo fue reelecto, la economización de la vida a seguir soportando aquello?

La entronización del "pensamiento único" ha coincidido, por un lado, con la recuperación de la democracia y del regionalismo latinoamericanos. Por otro, la pobreza y la exclusión –en México, sólo por poner un ejemplo, la pobreza se extiende a setenta millones de personas– se han incrementado brutalmente. Aún no sabemos cuál es, en general, la relación de la economía con la política, pero podemos constatar a través de ambos aspectos, que la calidad de la vida misma se ha reducido. Porque en efecto tal vez haya democracia, pero su cualidad, su carácter, la materia de la que está hecha han disminuido de tal forma que, aunque siga importando que haya regímenes democráticos, estos se han vuelto funcionales al propósito de imponer la gobernabilidad sin gobierno. ¿Democracias para despolitizar el gobierno? Tal vez. Sería la realización de Adam Smith por otros medios.

OTRA ECONOMÍA

Pensar la política, la gobernabilidad y aún la cultura a través del vocabulario, los tropos y figuras, las formas de argumentación del juego de lenguaje económico, parece haber sido, con todo y hasta hace poco, una apuesta creativa y productiva de la cultura latinoamericana. Fue una forma de crear conocimientos e instituciones sociales, una manera de dotarse de medios para el procesamiento de conflictos en las esferas gubernamentales, y una vía, en fin, para acceder a la modernidad extraña de esta tierra que Merquior llamó en algún momento "el otro Occidente".

Pero al parecer, con el encumbramiento y difusión del neoliberalismo a todo lo largo de América Latina, el carácter productivo que el afán paradójico de la gobernabilidad sin gobierno –implícito en la teoría económica– había tenido, ha llegado a su fin. En buena medida, porque los proyectos impulsados por el consenso de Washington, si bien son briosos en cuanto al propósito de, utilizando toda la fuerza del Estado, despolitizar al máximo las relaciones sociales, son autocontradictorios a la hora de proponer algo en positivo. El discurso fondomonetarista al uso da lugar a instituciones gubernamentales autodefectivas, falibles estructuralmente, tan sólo fuera porque son incapaces de dar alguna definición plausible de lo que habría de significar, precisamente, la acción de "gobernar".

Porque si la operación de la administración pública ha de reducirse a crear los "ambientes" adecuados para que florezcan los mercados y los intercambios libres, queda aún por demostrar que lo "ambiental", ya sea lo referido a los entornos sociales o también a los naturales, puede ser objeto de gobernación: ¿se pueden controlar los climas, sean los naturales o los de inversión? La conducción gubernativa se ha orientado a bajar el perfil de la sociedad, a disminuir su velocidad, a decolorar los tiempos y volverlos grises, parejos, sin aristas, sin saltos, pues ello es lo más cercano que se puede estar de un "ambiente estable". Al mismo tiempo, ésta época neoliberal ha dado lugar a sus propios viejos topos: irrupciones tormentosas como las del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por ejemplo, ya que lo excluido de la grisura general, lo eludido en las focalizaciones, regresa a nuestras tierras en la forma inmanejable de fantasma u obsesión, de inconsciente. Pensar hoy, los conflictos sociales en América Latina, pasa por otra vuelta al psicoanálisis, porque el sujetamiento de los individuos a sus sociedades transita continuamente por la mutilación de muchas de sus dimensiones. Si personas y movimientos sociales son recortados a lo largo de sus perímetros solamente económicos, entonces todo lo que queda fuera volverá en la forma de cuasi-sujetos, entes sin figura para cuya curación aún no se conocen los remedios.

Lo que se piensa a través de la economía que enuncian y practican los ministerios de nuestro continente es esta derrota del pensar la gobernabilidad, la de nuestras sociedades y la de las personas que las formamos. Nada hay en ese vocabulario capaz de iluminar a nadie, más allá de la constatación de que se trata de políticas que concentran el ingreso y lo trasladan masivamente al capital financiero. Pero se trata de un juego del lenguaje en el que ni siquiera esto último puede decirse o reflexionarse; ni siquiera los efectos obvios de expoliación y exclusión que procrean cotidianamente las acciones fondomonetaristas, pueden ponerse en palabras a través del neoliberalismo. Y desde luego, y por ello, tampoco se les puede ya no digamos poner solución, sino ni tan siquiera canalizar, orientar, domesticar.

El Programa de las Naciones Unidad para el Desarrollo ha propuesto como programa la "Mundialización con rostro humano". Pero hay que subrayar que ese propósito ni siquiera es concebible a través de los juegos del lenguaje de la economía contemporánea, global y latinoamericana en particular, mientras no se enfoque en sus propios términos, con sus lenguajes específicos, la cuestión del gobierno y en particular, el asunto del gobierno político de los hombres. La pregunta ¿cómo pensar la economía hoy, en América Latina? adquiere una profundidad insospechada cuando reparamos en que lo que nos propone es la interrogante de si son compatibles, en cualquier forma, hoy por hoy, el pensar –el reflexionar real, la producción de conceptos y horizontes nuevos para lo humano– y lo económico.

Tal vez en estas tierras se pueda pensar hoy. Pero para ello será necesario deseconomizar las culturas tanto como los lenguajes del personal político de todos nuestros países. Acotar la teoría económica a sus límites y amplitudes propias, y redescubrir las lenguas de las ciencias sociales de antes y de las que nacen ahora. Un nuevo discurrir para la sociedad y para la constitución de sus sujetos. Nunca más, como hasta ahora, debería ocurrir que la historia de las escuelas económicas, sea al mismo tiempo e indiscerniblemente, la historia de los grupos gobernantes latinoamericanos.

Es el tiempo de pensar no la economía sino la política.

VIII. PENSAR LAS CIENCIAS SOCIALES DESDE LA FILOSOFÍA

Alejandro Labrador Sánchez

La filosofía que antaño pareció
superada, sigue viva porque
se dejó pasar el momento
de su realización
Theodor W. Adorno

DIALÉCTICA NEGATIVA

PRESENTACIÓN

El titulo del presente ensayo, apunta a la necesidad inaplazable de interrogarse cómo es que las vertientes de mayor influencia en la filosofía contemporánea han pensado, e introducido en sus problemas, las transformaciones experimentadas por las Ciencias Sociales (sobre todo en lo relativo a sus fundamentos) y, simultáneamente, pensar en los aportes que hoy la Filosofía pudiera ofrecer, de cara a la posible intersección de los distintos métodos de investigación que surcan los campos del saber.

Para que tal pregunta sea congruente, hemos de situarnos en el lenguaje de la filosofía moderna, y sobre la base de que acotemos sus márgenes respecto de la tradición filosófica, que sugería la posibilidad de una imagen globalizadora del mundo actualmente cuestionable. Según esto, la Filosofía ya no puede abarcar de una sola mirada al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Las imágenes globalizadoras del mundo han perdido sentido a partir del horizonte abierto por el progreso fáctico de las ciencias empíricas y por la conciencia reflexiva que responde y ha acompañado dicho progreso.

En tal perspectiva, la reflexión filosófica al retroceder autocríticamente en su pretensión de abarcar la totalidad del mundo, se transforma para la modernidad en metafilosofía, limitándose a esclarecer (como vigilante e interprete según Habermas) ciertos núcleos temáticos de una racionalidad descentrada: lógica, teoría de la ciencia, teoría del lenguaje, teoría del significado, ética, teoría de la acción, entre otros; y cuyo interés cognoscitivo son las condiciones formales del saber, del entendimiento y de la acción, tanto en la vida cotidiana, como en el mundo de las experiencias formalizadas y organizadas sistemáticamente.

En efecto, siendo la razón el problema fundamental de la filosofía moderna y, desde ese terreno, pretender pensar a las Ciencias Sociales, supone un vínculo

de éstas con la razón y con sus problemas de fundamentos, es decir, con una teoría de la sociedad.

Al trazar el dintel a partir del cual se inauguran los problemas centrales de la modernidad filosófica tenemos presente desde luego, como horizonte irrenunciable, la filosofía crítica de Kant, y también la recepción posterior de dicha herencia.

En la primera parte de las líneas que siguen se ha optado por retomar, como un inicial referente problemático, la recepción efectuada por Lukács del horizonte abierto por Kant que, a mi entender planteó, desde una posición crítica, en su célebre obra Historia y conciencia de clase (1922), los problemas cruciales de la filosofía moderna hasta ahora no resueltos y que, a partir de Kant, quedaron envueltos en un universo de sombras. Es de nuestro interés, la conexión establecida por Lukács, entre la Filosofía y las Ciencias Humanas, pues ello lo condujo a una reflexión de los vínculos que éstas podrían tener con la razón y, por tanto, con sus problemas de fundamentos. En ese horizonte, la pretensión de Lukács de dar respuesta al problema de la cosificación de la conciencia moderna, partió de la crítica y superación de las antinomias de la razón moderna no resueltas por Kant. Tal pretensión de superar el kantismo trajo como resultado la paradójica restauración, bajo una perspectiva dialéctica, de una concepción sustancial y totalizadora de la razón histórica, actualmente disgregada en el marco de una modernidad inconclusa.

En el segundo apartado, habremos de ver cómo después de desarrollarse la perspectiva lukacsianas en los años veinte, las Ciencias Sociales, tendencialmente, fueron limitando su reflexión sobre la cuestión de sus fundamentos y su posible conexión con los problemas de la razón a la racionalidad formal. No obstante, bajo el influjo del predominio de la razón formal heredada (aunque no exclusivamente) del neokantismo alemán y de la sociología weberiana, las Ciencias Sociales abjuraron de los problemas filosóficos de fondo.

En el tercer apartado se aborda la pretensión emprendida, por la llamada escuela de Frankfurt hasta Habermas, de llenar el vacío inherente a la filosofía moderna, a través de la evolución experimentada por la teoría crítica de la sociedad en sus principales núcleos problemáticos ("dialéctica de la ilustración, "crítica de la razón instrumental", "dialéctica negativa", "teoría de la acción comunicativa", entre otros). Al respecto, será también importante la reflexión en torno al intento -por parte de la teoría crítica- de superar la filosofía lukacsiana de la conciencia y su reemplazo por la teoría de la acción orientada al entendimiento. Ello, mediante la reapropiación, por parte de esa perspectiva, de diversos paradigmas clásicos y contemporáneos, en la mira de construir un paradigma alternativo con pretensiones de emancipación para el género humano.

En las consideraciones finales, se intenta dilucidar en qué medida es posible y pertinente pensar la emergencia de nuevas formas de inteligibilidad y racionalidad en Ciencias Sociales, desde los problemas y antinomias inherentes a la filosofía moderna desentrañados desde Lukács hasta Habermas. Se trata de bosquejar la cuestión de si, ante el vacío dejado por esa tradición moderna, se perfilan en el presente posibilidades de repensar, sobre nuevas bases, las preguntas cruciales inherentes a las antinomias de dicha modernidad filosófica. Teniendo como marco los nuevos parámetros de cientificidad que hoy se están abriendo, y que han hecho entrar en crisis el determinismo causalista –dominante en los clásicos paradigmas científicos– al cual se había enfrentado la filosofía, colocándola con ello en una vía aún más incierta.

1) Las Ciencias Sociales desde el concepto de totalidad, como respuesta a las antinomias irresueltas de la filosofía moderna

Según Lukács "La filosofía crítica moderna ha nacido de la estructura cosificada de la consciencia". Para Lukács, la estructura básica de la sociedad capitalista (la mercancía) y sus correspondientes formas de objetividad y subjetividad han atravesado, ineludiblemente, las esferas de la sociedad, la política y la cultura. De tal suerte que en la perspectiva del llamado marxismo occidental, de inspiración hegeliana, las formas de conciencia, real o posible, se derivan de las formas objetivas y subjetivas producidas por la opacidad de la cosificación de la conciencia surgida con el capitalismo. Bajo esa óptica, el dominio de la naturaleza externa se trasmutó, indefectiblemente, en dominio de los seres humanos entre sí, es decir, en una suerte de autodominio. Para Lukács la filosofía moderna, originalmente representada por Descartes, Spinoza y Leibniz, se planteó el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto cognoscente, sino entenderlo como producto propio. Suponiendo que así fuera, los métodos de la Matemática y la Geometría, y toda construcción metodología del objeto (incluyendo a la física newtoniana como arquetipo), tomaron como presupuestos formales la objetividad en general, y se convirtieron también en indicadores y en criterios de los problemas básicos de la Filosofía anclada a dichos fundamentos ónticos. Lo novedoso de ese salto, según Lukács, fue la pretensión de captar el conocimiento del mundo como totalidad y de haber descubierto "el principio de conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del género humano en la naturaleza y en la sociedad", dejando a un lado los problemas "últimos" de la existencia que se mantenían en una irracionalidad inaccesible para el entendimiento humano. Y es que es precisamente la delimitación formal de dicha forma de pensar, la que permite observar la relación entre racionalidad e irracionalidad, como necesidad

Incondicionada del tropiezo de la razón con barreras irracionales. En Kant, la cuestión de la irracionalidad se manifiesta de forma ambigua y equívoca a partir del significado que cobra de manera imprescindible, para su sistema filosófico, el concepto de "cosa en sí" como signo limitante de la capacidad humana de "conocer" racionalista y formal.

En efecto, el problema que enfrenta Lukács dejado entre bastidores por Kant en la Crítica de la razón pura (específicamente en la "dialéctica trascendental") es que, ante la cuestión lógica y metodológica de la materia y la problemática del contenido de las formas mediante las cuales podemos conocer el mundo en tanto lo hemos producido, queda categóricamente irresuelto el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento que, al ser captada, sintetiza conceptualmente los diversos sistemas parciales en una totalidad que pretende dar cuenta del sistema del mundo. Por lo tanto, el contenido de las formas y la sustancia última del conocimiento aparecen frente a la Ciencia como objetos prohibidos, como problemas mal planteados. De tal suerte que en la radical separación establecida por Kant entre los "fenómenos" y los "nóumenos", estos últimos son entendidos como cosas "en sí", es decir, como contrapuestos a los fenómenos cognoscibles. Sin embargo, en contraste con la tradición, la filosofía clásica alemana al reconocer la existencia de los datos provenientes de la percepción tras la "monumental arquitectura" de las formas racionales producidas por el entendimiento, se esfuerza también en retener y comprender el carácter irracional de lo dado en el contenido del concepto, pero con la pretensión de rebasar y superar tal comprobación en la mira de construir el sistema. El problema es que cuando la Filosofía recurre a los presupuestos estructurales de la relación entre la forma y el contenido, transfigura y sublimiza el método "matematizante" de las ciencias especiales en método de la Filosofía, o explicita como hecho último la irracionalidad de la materia en sentido lógico. Como quiera que sea, con tal intento de sistematización, el irresuelto problema de la irracionalidad se manifiesta en el problema de la totalidad. Ese todo creado y producible cierra así el horizonte de la cultura tomada como algo inderivable, como algo dado, como "facticidad".

Frente a esa fatal "facticidad" Lukács ve, en la Crítica de la razón práctica de Kant y en la interpretación que de esa obra efectuó Fichte, que "las barreras teóricamente (contemplativamente) insuperables son superables prácticamente", situándose por tanto la Filosofía en el mundo del ser y la finitud, frente a lo infinito y lo suprasensible, es decir, partiendo de la acción que enlaza ambos mundos para dominarlos con la mirada. De tal suerte Fichte propuso una relación sujeto-objeto idénticos, a partir de los cuales se pudiera sintetizar toda la realidad, incluyendo la relación empírica entre sujeto y objeto. Pero Kant, al quedarse atrapado a medio camino, se mantiene en los puros datos éticos de la

conciencia individual, sin lograr surcar el límite impuesto por la "inderivabilidad" y "facticidad" del horizonte redondeado de la cultura. Esos datos éticos se le presentan a Kant como mera facticidad encontrada, resistiéndose a pensarla como producida; se le presentan, consecuentemente, como "casualidad inteligible" del "mundo externo" sometido a leyes naturales.

La dualidad entre libertad y necesidad, entre voluntarismo y fatalismo, aparecen como dilemas real y concretamente no resueltos, manteniéndose la necesidad despiadada de las leyes naturales para el "mundo externo" frente a la libertad y la autonomía que, en vez de fundamentarse en el descubrimiento de la esfera ética, quedan reducidas al mecanismo fatal de la necesidad objetiva. Con ello "hasta el sujeto queda también escindido en nóumeno y fenómeno, y la escisión irresuelta, irresoluble y como irresoluble eternizada entre libertad y necesidad penetra hasta la más íntima estructura del sujeto", presentándose entonces la ética así fundada, como una ética puramente formal, sin contenido. Por lo tanto, la teoría y la práctica, vistas desde la filosofía kantiana, tienen como referente los mismos objetos, en tanto todo objeto está dado como un complejo inmediatamente inextricable de forma y contenido.

Sin embargo, la grandeza y el drama de la filosofía kantiana consistió en el hecho de no encubrir el dilema irresoluble de la libertad y la necesidad, del voluntarismo y el fatalismo; pero al aceptar la imposibilidad de entender, de "producir" la conexión entre forma y contenido como conexión concreta, no pudo superar las leyes "eternas" de bronce del acaecer natural. A lo sumo, Kant abrió la cuestión de una doble dimensión de la historia social: la fenoménica –subordinada a causas– y la práctica –referida a fines. Y es que en tanto la Ciencia organiza conceptualmente los fenómenos según los criterios de la explicación causal; la razón práctica teniendo como fundamento la política, la moral y el derecho procede –mediante la formalización de la práctica– consecuentemente con el "reino de los fines". La empresa kantiana quedaría por tanto reducida a delimitar los objetos –inentendibles en su contenido– de la Ciencia y de la política, de la razón teórica y de la razón práctica, del determinismo causal y de la acción humana con referencia al valor.

Es por ello que ante tal irresolubilidad basada en la idea de un sujeto trascendental y a-histórico, Lukács recurre a la solución idealista de la metacrítica dialéctica presente en la idea hegeliana de la génesis del sujeto. En la búsqueda de esa génesis, Hegel pensaba en la mala contradicción consustancial al círculo de la teoría kantiana del conocimiento, que quedaría plenamente justificado en la experiencia fenomenológica como forma de la reflexión misma. Saberse a sí mismo significa que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente: un saber anterior puede recordarse como resultado y ser, en consecuencia, examinado en su proceso genético. Este movimiento en Hegel

es la experiencia de la reflexión y su objetivo era el conocimiento racional (Razón sustancial) que el criticismo kantiano postulaba de forma inmediata. En esa crítica se hace patente la idea de una ciencia no reñida con la política, ni separada de ella: "...causalidad y teleología, teoría científica y conciencia moral, ser y deber ser, razón pura y razón práctica son removidos de su dura dualidad y de su irreconciliable oposición y son tematizados como momentos necesarios de la formación real de la conciencia, de formación de la verdad teórica y de la historia humana libre.". Es de esta crítica de la que Lukács se habría de servir para superar el kantismo y de la cual, en un mismo movimiento teórico, intentará fugarse sin lograrlo satisfactoriamente, a la luz de la crítica y "superación" de Hegel por parte de Marx.

Inspirado en la crítica efectuada por Marx a la filosofía clásica alemana que culmina en la perspectiva especulativa sellada por Hegel, Lukács le planteó a Kant y, simultáneamente, a su maestro Weber el problema de no haber llevado hasta el fin la relativización del relativismo, el de no haber relativizado las nociones de sujeto y objeto. Y es que no se trata de que nuestro saber deje de ser parcial y partidario. Mejor aún, el relativizar la relación sujeto-objeto en la historia no debería confundirse con el "en sí" de la historia misma. La historia universal como totalidad realizada no se despliega frente al sujeto como si este fuera un espectador. Para Lukács el esfuerzo de Hegel representa un intento de fundar el movimiento de los conceptos en la dinámica concreta de la dialéctica de la existencia (entendida esta como sustancia-deviniendo-sujeto) que, al abrazar como punto de partida la génesis de la subjetividad, patentiza el fin expreso de superar las contradicciones petrificadas no resueltas por Kant y sus seguidores.

No obstante, la superación de Hegel por parte de Marx, a la cual Lukács se atiene, advertía que la cosificación de la dualidad sujeto-objeto en la historia fue soluble para Hegel –mediante la idea de reconciliación– en los horizontes del pensamiento, o mejor dicho, a través de una solución conceptual (ideal) frente al "en sí" (empíricamente incognoscible) de la historia real, instalándose por tanto en el "sí mismo" de la Filosofía, en cuyo ámbito era imposible trascender la actitud contemplativa. Es por eso que la totalidad a la cual se refería Lukács no era la "totalidad de la empiria", como si con ello la Filosofía pretendiera pensar a todos los seres posibles y actuales. Tampoco se trataba de una totalidad meramente conceptual (ideal) que no fuera tensionada con la historia real. Inversamente, la pretensión de la empresa lukacsiana consistió en la reunión coherente de todos los hechos que conocemos, mediante una concepción dialéctica de la totalidad extraída de la historia real. Esa totalidad era impensable en el marco del más burdo empirismo, ni tampoco podía quedar atrapada en la actitud quimérica de la pura especulación conceptual. Con ello, Lukács estaba

convencido que podía continuar el proyecto metodológico de la filosofía clásica alemana desde fuera de la Filosofía, a condición de abrirla al fundamento histórico-concreto de la subjetividad como su principal presupuesto social. Ya no había entonces razón alguna para limitar el saber a intuiciones parciales y discontinuas, siempre y cuando se aceptara descifrar en la historia el conjunto de las elecciones valóricas fundamentales. Si la Filosofía fuera capaz de lograr sintetizar las articulaciones internas de la historia partiendo de su estructura inteligible, más allá del muro de contención impuesto por Kant, la historia podría llegar a ser filosofía realizada y la Filosofía historia formalizada.

En los años veinte, esa posibilidad histórica la reservó Lukács a una clase social que, bajo tal perspectiva, sería capaz de descubrir en sí misma, sobre la base de su experiencia vital, la identidad sujeto-objeto, el sujeto de la acción, el "nosotros" de la génesis, es decir, el proletariado. El acto de un sujeto universal al ser el equivalente subjetivo de la cosificación total, y que habría puesto en cuestión todas las mitologías conceptuales de la relación sujeto-objeto, habría vuelto transparente el presente histórico para la teoría. La crítica epistemológica materialista del joven Lukács deducía de la naturaleza la aspiración "dialéctica" de fundamentación circunscribiéndola al mundo hecho por los seres humanos. Sin embargo, a las Ciencias Sociales, desde entonces, no les fue posible penetrar, en el mismo ritmo y nivel conceptual alcanzado por la filosofía práctica en los problemas cruciales del presente histórico. Prueba de ello es que la crítica efectuada por Lukács de la filosofía moderna, tiene como referentes irrenunciables dos paradigmas fundacionales de las Ciencias Humanas que, a su manera, habían abjurado de la Filosofía aunque no de la problemática de la racionalidad: la teoría marxista del fetichismo de la mercancía y la teoría weberiana de la racionalización occidental. Aún habiendo logrado eficacia en el terreno de la especialización (aspecto de la cultura moderna ya criticado en profundidad por Lukács), las Ciencias Sociales en los años veinte fueron menos lejos que la Filosofía de entonces, al no percibir que Historia y conciencia de clase era la mejor síntesis crítica de las Ciencias Sociales de aquél momento. Y es que la existencia sociológica de una clase explotada y deshumanizada hundida en el universo de la cosificación (a partir de la cual Lukács confundió el ideal de objetividad científica de la época con el objetivismo), así como la capacidad de una dialéctica conceptual para percibir a dicha clase bajo el signo de la identidad sujeto-objeto, no lograron constituir en definitiva una práctica revolucionaria, que había sido prisionera del voluntarismo de la época.

Antes y después de Lukács, la cosificación fue percibida como resultado del intelecto (Bergson) producido por la Ciencia y la Técnica. El intelecto habría de ser visto como una función esencialmente práctica, cuyo fin era representarse cosas y estados, antes que mutaciones y acciones. Es por ello que ante

la mirada escéptica del irracionalismo, a principios del Siglo XX, el mundo material (representado por el intelecto como la verdadera realidad) aparecía como una ilusión, como un artificio suscitado por la Ciencia; en tanto la materia era percibida como una creación del intelecto que nos permite operar y transformar el mundo prácticamente. En tal perspectiva, el surgimiento de la Ciencia y la Técnica habría de ser atribuido a los imperativos de la vida cotidiana, a la necesidad de "regularidad" y "estabilidad" que caracterizaban al sentido común. La Ciencia sería, por tanto, el resultado de una vocación puramente material y externa, en la cual quedaba extraviado el impulso originario de la vida, para perecer en un mundo de objetos materiales, cuyo contorno estaría delimitado por el intelecto. La Ciencia entonces habría de ser identificada con el positivismo y, simultáneamente, el mundo cosificado sería inmediatamente confundido con la imagen científica del mundo físico-natural. En resumen, las reacciones espiritualistas en contra del ideal de las modernas Ciencias Naturales a partir de Newton, y tal vez desde Galileo; así como el desprecio y segregación de la Filosofía respecto a las Ciencias Sociales, resultaron de un pesimismo filosófico ante la cultura y frente a toda perspectiva gregaria que fuera planteada al margen de la Filosofía.

2) El olvido de los fundamentos de las Ciencias Sociales y su desconexión con la problemas de las esferas desarticuladas de la razón moderna

El temor de entender el mundo como universo de múltiples determinaciones y la repugnancia respecto de toda forma de objetividad y exterioridad material, condujo a una transformación y replanteamiento –en sentido negativo– de los fundamentos que se había impuesto la Filosofía moderna desde Kant. Ejemplo de ello fue la naturaleza de la filosofía del "momento," a partir del ocaso del lapsus neokantiano (la única filosofía de interés mundial a fines del siglo XIX), en la cual se trataba –según Windelband– de impulsar e imponer "una unidad espiritual de vida contra la parcialización de la cultura volcada hacia la exterioridad material". Se trataba de un retorno místico del irracionalismo por la vía del impulso religioso (presente en la necesidad y exigencia epocal de "concepción del mundo") más allá de cualquier conocimiento y, simultáneamente, de una invocación filosófica respecto de la importancia conferida a la acción y a la voluntad ante la decadencia de occidente (Spengler). Windelband y Rikert habrían de cuestionar la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu sostenida por Dilthey, en tanto se fundamentaban –en la perspectiva de Dilthey– exclusiivamente en la diversidad de sus objetos. Windelban estableció la diferencia entre las dos ciencias de acuerdo a la finalidad cognoscitiva que se proponían y le confirió, por el contrario, un fin y procedimiento de construcción

de leyes "generalizantes" a las Ciencias Naturales (nomotéticas), así como una finalidad y procedimiento de determinación "individualizante" a las Ciencias Históricas (ideográficas). Desde este punto de vista, la distinción fundamental no estaba en el objeto, sino en la forma en que se ejercía la producción del conocimiento. Otro momento importante en la crítica del entendimiento, que también contribuyó a la formación del concepto de cosificación, esta presente en la obra de Rikert Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturalez, y su crítica del conocimiento sobre la base de la "explicación causal" producida precisamente por el intelecto naturalista: Ante ello, Rikert planteó la exigencia de "trascender" los límites de lo cognoscible impuesto y delimitado por la exposición conceptual mediante la "intuición" que ofrecía, por un lado, una vía reflexiva más confiable para la descripción del conocimiento individualizante o histórico, y por otro, representaba una alternativa que aseguraba la recuperación y penetración de motivos empáticos (la "relación de valor" o la "referencia a valor") en la identidad del sujeto y del objeto que permitiera, frente al naturalismo, fundamentar una idea de la Filosofía como "ciencia de la totalidad"; fundamento del cual –como más adelante observaremos– habría de renegar Weber en su empresa de constituir, sobre bases objetivas, una ciencia comprensiva de la cultura.

Evidentemente, el peso de dicha perspectiva, habría de influir en Weber y en el ulterior desarrollo de las Ciencias Sociales hasta la primera mitad del Siglo XX. Por lo que respecta a la Filosofía, a juicio de Habermas, habrían de desarrollarse cuatro líneas críticas al trascendentalismo kantiano, a través de una posición analítica (Strawson), una constructivista (Lorenzer) y, finalmente, una criticista (Popper).

A principios del siglo XX, todos el itinerario para construir sobre nuevos fundamentos epistemológicos las Ciencias Humanas: desde la crítica del historicismo diltheyano y la comprensión y explicación causal en Weber, hasta la dialéctica conceptual de Lukács, habría de verse eclipsado por el desinterés, en gran parte de las disciplinas contenidas en las Ciencias Sociales (quizá con excepción de la Sociología), respecto de las transformaciones de la sociedad en un sentido global, abandonando con ello los problemas relacionados con sus fundamentos (en un nivel metateórico) y su posible conexión con los problemas, tanto de la razón teórica, como de la razón práctica. Consecuentemente, la inmediatez (resultado de la especialización) a las cuales la cultura moderna había orillado a las Ciencias Sociales, produjo en éstas serios obstáculos epistemológicos, sobre todo para la percepción del concepto lukacsiano de totalidad, al considerarlo como un nuevo intento metafísico por restaurar conceptualmente la razón sustancial. Y es que el concepto de totalidad, a pesar de su postura transgresora frente a la cultura moderna, resultaba inaccesible

para una esfera de valor que ya habla impuesto su hegemonía sobre las esferas práctico-morales y estético expresivas: la racionalidad formal; racionalidad a la cual tenderían a inclinarse disciplinas como la Ciencia Política, la Economía, el Derecho Positivo, entre otras.

En lo concerniente a la Sociología (para no hablar de la Antropología y las Ciencias de la Historia y de la Cultura), desde su nacimiento en la segunda mitad del siglo XIX, su principal interés cognoscitivo fue averiguar el cambio estructural experimentado por el marco institucional en la transición de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas, convirtiéndose con ello, por excelencia, en una ciencia de la crisis. Ya fuera en un sentido apologético o en un sentido crítico; desde el horizonte del positivismo y del empirismo, o a partir de los ejes de la comprensión, explicación y validez de la tradición hermenéutica, la Sociología se ocupa, a partir de entonces, de todos los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos, es decir, de las manifestaciones anómicas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas. De tal suerte que todos los pares conceptuales en la historia de la Sociología han girado en torno de un mismo problema: reconstruir conceptualmente el cambio institucional inducido necesariamente por la expansión descentrada de la razón moderna, bajo la hegemonía de una racionalidad formal signada por la Ciencia y la Técnica, hecha presente a través de la tendencia a la racionalización social y cultural: sociedad militar e industrial (Comte), comunidad y asociación (Tönnies), solidaridad mecánica y orgánica (Durkheim), dominación tradicional y burocrática (Weber), cultura y civilización (Elias). Esto explica la razón por la cual, dentro del espectro de las Ciencias Sociales, ha sido la Sociología una disciplina que históricamente mejor se conectó, en sus conceptos básicos, con la cuestión de la racionalidad, sin renunciar a mantener su vínculo con las transformaciones de la sociedad global, y en todo momento dispuesta a abordar la problemática de sus fundamentos como teoría de la sociedad; lo cual le abrió la posibilidad de orientar, sobre bases epistemológicamente seguras, los planos metodológico y empírico indispensables para su desarrollo ulterior. Quizá por ello, los únicos espíritus cuyas obras son de interés en la segunda mitad del siglo XX, en lo concerniente a los fundamentos de las Ciencias Humanas, han provenido o se han ocupado de la Sociología: Mannheim, Parsons, Raymond Aron, C. Wright Mills, Habermas, Giddens y Jeffrey C. Alexander. Desde la perspectiva de la Filosofía esto tiene importancia si consideramos el decurso de disciplinas como la Ciencia Política y la Economía al convertirse en ciencias especializadas, abandonando con ello la cuestión de sus fundamentos y su relación con los problemas de la razón.

En efecto, para poder afirmar su orientación empírica, en los inicios del siglo XX, la Ciencia Política, por ejemplo, tuvo que emanciparse del derecho natural

racional y del contractualismo (cuya herencia se remonta a la Filosofía Política del siglo XVIII), los cuales percibían el orden jurídico-político desde un punto de vista normativo, es decir, como un mecanismo racional. En contraposición con el normativismo, la Ciencia Política habría de excluir de toda consideración científica los problemas práctico-morales referentes a la legitimidad y su fundamentación última o, en todo caso, tratarlos como cuestiones empíricas relativas a una fe en la legitimidad que era menester abordar en términos descriptivos y no evaluativos. Ejemplo de ello es la forma en que Weber percibió la configuración de motivos en sus tipos ideales de dominación, al excluir de estos toda referencia a la "verdad". Bajo esa lógica, al quedar reducida la legitimidad a la efectividad de la legalidad, quedaba roto todo posible vínculo de la teoría con la problemática de la racionalidad práctica en términos valóricos y con los problemas de la sociedad global. Esa tradición habría de marcar el decurso de la Ciencia Política durante las tres primeras décadas del siglo XX, cuyos primeros núcleos problemáticos fueron las distintas vertientes de la teoría de las élites políticas representada por Pareto, Mosca, Michels y Schumpeter, hasta las teorías funcionalistas de la estratificación de Parsons y Dahrendorf. En esos autores se observa una línea de continuidad, en cuyas coordenadas se aceptó incondicionalmente la inexorable eficacia de la racionalidad formal en el contexto de las modernas sociedades de masas, así como la imposibilidad de una teoría de la verdad en política y de la democracia sustantiva. Ello en correspondencia con el hecho de que los fines y los valores (reducidos a los actos-elecciones individuales del actor) quedaban sometidos a la lógica de la racionalidad formal, pero excluidos de la esfera inherente a sus preocupaciones cognoscitivas.

Algo similar es el rumbo experimentado por la Ciencia Económica que, a diferencia de la Economía Política del Siglo XVIII y de la crítica marxista de esa tradición clásica, habría de ocuparse de la economía como de un subsistema de la sociedad, dejando del lado los problemas de legitimidad; toda vez que en su perspectiva se hace presente el reducir los problemas de racionalidad a consideraciones de equilibrio económico y de elección racional. De tal suerte que al quedar fuera de sus preocupaciones la cuestión de la crisis, en un sentido global (como lo fue para la Economía Política y su ulterior crítica), no eran tampoco de su interés cognoscitivo los efectos producidos por la dinámica del sistema económico en los órdenes que integran normativamente a la sociedad; en otras palabras, la Ciencia Económica se vería obligada a realizar una transposición de los problemas de legitimidad (validez) en problemas de imperativos sistémicos (comportamiento).

Como quiera que sea, la desconexión de la Filosofía respecto de las Ciencias Sociales se fue haciendo más profunda, desde el momento en que éstas

se resistieron a reproblematizar sus fundamentos. Ante la herencia de una creativa dialéctica conceptual anclada a la historia real, la inmediatez de las Ciencias Sociales trivializó la perspectiva filosófica abierta por Lukács, haciéndola aparecer como una nueva forma de mitología conceptual y que, a pesar de las apariencias aun reinantes, tan solo quería hacer frente a la opacidad y densidad de la historia que pendede la cosificación. De ello vamos precisamente a hablar en seguida, bajo la convicción de que Historia y consciencia de clase sigue siendo hoy un libro de Filosofía o, mejor dicho, hasta ahora la más importante Enciclopedia de las Ciencias Humanas. En esa Summa, la Filosofía nunca fue sobreentendida como dogma, sino que contrariamente era practicada, en tanto su pretensión fue clarificar, filosóficamente, el encadenamiento mismo de la historia en una experiencia humana.

Intentemos desde la Filosofía observar de qué manera el ulterior desarrollo de las Ciencias Sociales, en su relación con la Filosofía, ha afrontado las antinomias del pensamiento moderno descentrañadas por Lukács, lo cual solo es posible como teoría de la sociedad; en otras palabras, preguntémonos ¿cuál ha sido la recepción –en Ciencias Sociales– de la idea filosófica de totalidad coherente de todos los hechos conocidos en la historia, frente al "en sí" irracional de la historia misma?

Ello supone realizar un recorrido retrospectivo por los discursos que pretendieron profundizar en la herencia legada por el joven Lukács. Esos discursos están presentes, de forma predominante, en la evolución de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt hasta Habermas. Para tal efecto tomaremos, como punto de partida, el intento de Habermas por superar el paradigma lukacsiano de la filosofía de la consciencia, en cuyo propósito estaría refundar la teoría social crítica con intención práctica, basada en el paradigma de la acción comunicativa. Simultáneamente, habremos de recuperar las fases abandonadas de la recepción de la herencia lukacsiana por parte de esa escuela de pensamiento, sobre todo la recepción radical y pesimista impresa en el discurso de sus fundadores (Horkheimer y Adorno); así como aquélla otra que profetizaba, a mediados del siglo XX, un nuevo cimiento para la Ciencia y la Filosofía (inspirado, antes que en Lukács, en Husserl, Heidegger y Freud), frente al universo omniabarcante de la racionalidad tecnológica (Marcuse).

3. Las Ciencias Sociales desde la teoría social crítica con intención práctica (de la filosofía de la conciencia al pragmatismo universal de la acción comunicativa)

De cara a la actual perplejidad del entendimiento hemos de constatar que, en nuestra incomprensible contemporaneidad, la obra de Habermas aparece como uno de esos raros esfuerzos omnicomprensivos por reapropiarse de las

vetas fundamentales del pensamiento clásico y de la pléyade de los saberes especializados del presente. Sin soslayar la pertinencia y el respeto por los saberes especializados, sería ingenuo desconocer la propagación incontenible de una cultura de expertos que han heredado, acríticamente, los contornos de una modernidad inconclusa como resultado de la decadencia de las concepciones globalizadoras del mundo y la descomposición de los problemas de la tradición en diversos puntos de vista de la verdad, de la rectitud normativa y de la autenticidad o de la belleza. De tal suerte que en la modernidad, la razón aparece desarticulada en tres esferas de valor: la cognitiva (ciencia y técnica), la evaluativa (moral y derecho) y la estético-expresiva (arte postaurásico). Como ya se ha mostrado, esos rasgos de la moderna cultura occidental ya habían sido formalmente prefigurados por Kant y radicalizados por el desarrollo ulterior de la filosofía, particularmente en Alemania.

Desde los años sesenta, Habermas se ha planteado tres preguntas recurrentes: ¿cómo explicar el hecho de que una cultura en la cual floreció una tradición racionalista que va de Kant a Marx, y en la cual los temas de la libertad, la justicia y la emancipación fueron siempre motivaciones sustantivas, abrió también un espacio para el frenesí irracionalista del nacionalsocialismo y sus expresiones intelectuales? ¿Cómo es que la tradición iluminista occidental, que se remonta al siglo XVIII y lo más sobresaliente de las utopías esperanzadoras del XIX, fue progresivamente arrinconada durante el siglo XX por el férreo dominio de una racionalidad científico-técnica que renegó de la reflexión y colonizó el mundo de la vida cotidiana? ¿Con qué recursos cuenta aún el pensamiento –con intención práctica– para redescubrir, recrear y hacer posible esa tradición que en el presente aparece derrotada? Para responder a tales interrogantes Habermas se reapropió, críticamente, de una diversidad de referentes clásicos y contemporáneos, cuya heterogeidad paradigmática y disciplinaria no es posible trazar en este lugar. Sin embargo, cabe destacar –entre otras– la enorme influencia inicial de los pensadores pragmáticos norteamericanos (Pierce, Mead y Dewey) y la posterior revisión esmerada de los filósofos analíticos (el Ludwig Wittgenstein tardío, J.L. Austin y John Searle) en la construcción de su teoría. La primera tradición lo indujo a la idea de una comunidad crítica fiable, así como a la cuestión de la intersubjetividad como núcleo central de su Teoría de la acción comunicativa, desde una perspectiva diferente a la de la filosofía de la conciencia y de la cosificación edificada por Lukács. En ese marco, su propósito ha consistido en reconstruir líneas histórico-evolutivas que coadyuven a una incesante autorreflexión de las sociedades modernas, tanto en un sentido retrospectivo, como en un plano prospectivo. Todo ello en favor del intento por dar respuesta a las antinomias irresueltas de la modernidad filosófica y, simultáneamente, por desbloquear los obstáculos que hoy impiden consumar el proyecto original de la modernidad misma.

En efecto, la prioridad es reconducir la reflexión filosófica en la senda de responder a las paradojas de la modernidad, con el fin de no quedar prisioneros en las antinomias de la filosofía moderna irresueltas desde Kant, siendo atentos de las transformaciones teórico-metodológicas que surcan los diferentes campos del saber. Para ello, Habermas se ha planteado una pregunta adicional que a lo largo de su empresa intelectual ha ido afinando: ¿qué categorías y conceptos se necesitan para reconstruir una teoría de la racionalización no circunscrita a la "racionalidad instrumental"? Esa tentativa supone el análisis sistemático de las "formas" y "contenidos" inherentes a las modalidades existentes de racionalidad y, paralelamente, la explicación de cómo se introducen y despliegan en los espacios sociales y culturales. Se trata de comprender y explicar las "patologías" modernas que generan una realización deformada de la razón en la historia, y también de la incapacidad del pensamiento, anclado a la tradición de la modernidad, para abrir nuevos horizontes que ilustren las diferentes vías del proceso de racionalización.

Evidentemente ello supone un "criterio normativo" para juzgar acertadamente lo que es patológico y deformado. De tal suerte que la pregunta inicialmente planteada nos remite a otra más precisa: ¿hoy es posible obtener una justificación racional de los estándares normativos universales? O, por el contrario, ¿el mundo actual nos enfrenta, irremediablemente, a la aceptación acrítica de motivos y al voluntarismo de monólogos autoritarios que ineludiblemente trascienden una justificación racional? En Conocimiento e interés, bajo el marco de una problemática trascendental, Habermas bosquejó la idea de que la filosofía de la ciencia desplazó –en contra de la tradición kantiana– el lugar antaño ocupado por la teoría del conocimiento; motivo por el cual era indispensable recuperar las fases abandonadas del pensamiento reflexivo disuelto por el pensamiento empírico-analítico que limitó, restringió y circunscribió la racionalidad, en forma exclusiva, a la esfera cognitiva encarnada en la Ciencia. La razón positivista, indudablemente nos ha capacitado científicamente para explicar el mundo natural y en parte también el mundo social.

Esa forma de la razón discierne regularidades nomológicas, realiza prognosis y resuelve empíricamente las consecuencias de los cursos de acción. Valora también, procedimentalmente, decisiones racionales y calcula cuáles han de ser los medios más adecuados para el logro de fines específicos. Sin embargo, a esa forma precisa de la razón no le es posible justificar los fines o fundamentar filosóficamente los valores universales, en tanto los fines y los valores trascienden –en la perspectiva del positivismo– el ámbito de la racionalidad formal. Aceptar ese principio de realidad supondría rechazar incondicionalmente la forma crítica de la reflexión, quedando con ello clausurada una comprensión y explicación de las posibilidades de la emancipación humana ante las formas veladas del dominio y la represión.

Ante ese cierre del positivismo contemporáneo, Habermas propuso distinguir tres intereses cognoscitivos "cuasi-trascendentales" e irreductibles del conocimiento: técnico, práctico y emancipatorio. Cada uno de esos intereses prefiguran los cimientos de tres formas diferenciadas del conocimiento que arraigan también en dimensiones específicas de la existencia humana: trabajo, interacción y poder. En las ciencias empírico-analíticas, subyace un interés cognoscitivo de carácter técnico; en las ciencias histórico-hermenéuticas de la interpretación un interés práctico-moral y, finalmente, en las ciencias críticamente orientadas (con plena autoconciencia de su "status normativo"), un interés cognoscitivo emancipatorio.

Ahora bien, toda vez que las ciencias empírico-analíticas aíslan los objetos o acontecimientos en relaciones de covarianza y descubren cierto tipo de regularidades empíricas están, en sí mismas, capacitadas para la predicción de procesos o cursos formalizados de acción, pudiendo contrastar empíricamente cualquier teoría o hipótesis legal, sea para confirmarla o falsearla. De ahí la inclinación de ese tipo de ciencias a una posible aplicación técnica y, por tanto, a presentarse como puras y desinteresadas. No obstante, la pureza y el desinterés que en apariencia presentan, hay en ellas un a priori que aparece como interés rector, vale decir, que ese conocimiento está determinado por un interés cognoscitivoo cuasi-trascendental y técnico. Interés que el humus positivista se resiste a reflexionar.

En ese sentido, resulta inadecuado presentar a las ciencias empírico-analíticas como modelo arquetípico o estándar canónico de todo conocimiento posible. Aun sin denigrar o subvalorar tal forma de conocimiento, a pesar de sus incuestionables rendimientos técnicos y no obstante formar parte del proyecto del género humano, lo cierto es que esas ciencias, en sí mismas, son incapaces de dar cuenta de su sentido y efectos. Las ciencias fácticas, paradógicamente, no piensan. Incorporando a ellas el principio de no contradicción se sustraen del lebenswelt (mundo de vida), siendo por ello incapaces para el ejercicio de la reflexión.

Tal es la razón por la cual las disciplinas histórico-hermenéuticas de la interpretación, originalmente llamadas Ciencias del Espíritu (Geisteswissenchaften), arrojan conocimientos bajo un marco metodológico distinto. Ahí, la validez de las proposiciones no tienen como marco de referencia el posible control técnico. Antes bien, su preocupación descansa en clarificar la validez de las reglas de comprensión y explicación significativas inherentes a los enunciados de las Ciencias de la Cultura. Sin embargo, en la tradición hermenéutica, Habermas también encuentra ciertas recaídas historicistas como forma "oculta" del positivismo. Es por ejemplo el caso de la tradición que va de Dilthey a Weber, pasando por el neokantismo alemán y la sociologia fenomenológica (Alfred Schutz) inspirada en Husserl, la cual incurrió en el craso error de comprender e

interpretar los fenómenos sociales y, en general, la vida humana, poniendo entre paréntesis (epojé, neutralidad valorativa, actitud natural) la valoración racional de las formas de vida. Según Habermas, no es posible dotar de sentido a los conceptos de significado, comprensión, interpretación, explicación y validez, haciendo abstracción irreflexiva del universo cultural, es decir, si no valoramos racionalmente las pretensiones de validez que realizan los participantes en las diversas formas de la vida humana.

De modo que para resolver esas ambivalencias, Habermas propuso una síntesis expresada en lo que llamó la tercera forma de interés cognoscitivo: el emancipatorio; que se presenta como derivado y fundamental. La idea central, es que todo interés cognoscitivo contiene una exigencia intrínseca de comunicación libre de coacción. Tanto en las ciencias empírico-analíticas, como en las disciplinas histórico-hermenéuticas, se presuponen ciertos requisitos de validez de los conocimientos susceptibles de ser comprobados, es decir, de revaloración racional a posteriori. Esto hace posible derivar el interés emancipatorio de lo que ya presuponen los intereses técnicos y prácticos. El interés emancipatorio se conecta así con el interés de la razón, en el sentido de abrir una comunicación no distorsionada que se haga explícita. Un diálogo libre de coacción no se logra a menos de cerciorarnos e intuir las condiciones sociales y materiales necesarios para el mutuo entendimiento. Por tanto, el marco metodológico que da cuenta del significado de validez de toda proposición crítica (tanto en las ciencias fácticas, como en las disciplinas histórico-hermenéuticas) se establece a través del concepto de reflexión, basado en un interés emancipatorio. En Conocimiento e interés se trataba entonces de reivindicar una ciencia social crítica que recuperase la experiencia de la autorreflexión emancipatoria, en la que sólo en y mediante el diálogo –como lo proponía la experiencia socrática– puede llegarse a la autorreflexión.

Esa primera tentativa, permitió al filósofo pasar de una confrontación con el positivismo, sustentada en términos estrictamente filosóficos, a otra que lo colocara en el terreno de los fundamentos metodológicos y el "status normativo" de la teoría social crítica. En ese trance, Habermas se fue percatando de las fallas y debilidades subyacentes en Conocimiento e interés. Pronto habría de darse cuenta que la postura que había inicialmente desafiado desde la Filosofía estaba representada, sociológicamente, por Max Weber de forma más clara, aunque con tintes marcadamente trágicos. Weber fue indudablemente un pensador racionalista que, paradójicamente, no admitía la posibilidad de justificar racionalmente las normas y los valores supremos que prefiguran y guían nuestras formas de vida. En la perspectiva de Weber no podemos dejar de elegir los "dioses" o los "demonios" a quienes decidimos seguir. El "proceso de intelectualización" de la vida moderna, trae como resultado un "proceso de desencantamiento del

mundo" que difumina los fundamentos de las imágenes tradicionales del mundo, colocándonos en un sentimiento de vacío, abandono y desesperanza.

Ese sentiimiento, que no deja de ser una convicción, nos conduce a un "relativismo acrítico" y a un "voluntarismo decidonista" que se ha afirmado durante el siglo XX. Weber fue prisionero del escepticismo porque nunca aceptó conectar la lógica de sus procedimientos metodológicos a la fundamentación racional de las normas y valores últimos. Ese escepticismo metodológico aparece en Weber como un eco resultante de su propia experiencia sociológica. Reniega del esfuerzo emprendido por los filósofos de la Ilustración y de las utopías decimonónicas, en tanto esas experiencias se le presentan como fiel expresión de ilusiones irónicamente negadas por el decurso de la historia real. La Ilustración había pretendió siempre conectar la expansión del conocimiento científico con la racionalidad y la universalidad de la libertad humana. Sin embargo, toda vez que la historia real desenmascaró la herencia del Iluminismo, se impuso el triunfo de la zwekrationalität (de la racionalidad con arreglo a fines). En la perspectiva de Weber, la "racionalidad con arreglo a fines" tendería a expandirse en todas las esferas de la vida social y cultural, abarcando también las relaciones económicas, la administración burocrática y la producción cultural. La expansión de la zwekratìonalität, no abriría la vía a la realización efectiva de la emancipación universal, sino a la cerrazón de lo que Weber denominó una "Jaula de hierro", propia de la racionalidad burocrática y de la cual es imposible fugarse. Por ello, concluye Habermas:" Max Weber entiende la ciencia moderna como factum de la sociedad racionalizada".

Paradójicamente, Lukács, Horkheimer y Adorno, pese a haberse opuesto críticamente a la óptica de Weber que consagró el triunfo inexorable de la zwekrationalität, la asumieron y relaboraron generalizándola al interior de sus propias perspectivas sociofilosóficas.

Durante la Segunda Guerra Mundial, exiliados en Estados Unidos, Horkheimer y Adorno en su Dialéctica del Iluminismo, llegaron a plantear que el embrión del triunfo inevitable de la zwekrationalität (de la racionalidad con arreglo a fines), se encuentra ya presente en los orígenes de la racionalidad occidental, es decir, en lo que ambos denominarían como lógica de la identidad. Bajo tal afirmación, habrían de considerar al Ilumunismo no como una época históricamente determinada, sino como un momento en el que inminentemente ha dominado "el intelecto humano ordinario" con la fatal separación de sujeto y objeto. Como una época en que incluso, en el paradigmático siglo del Iluminismo, los "escritores sombríos de la burguesía" como Sade, habían sido consecuentemente concientes de la disociación de la razón respecto a la moralidad y el arte, en tanto la razón formalista no guarda una conexión más íntima con la moralidad que con la inmoralidad; inmoralidad que incluso

convierte a la obra de arte en mercancía. Se trataba ahí de caracterizar al Iluminismo como mito y, simultáneamente, al mito como Iluminismo, al riesgo de remontar la procedencia de las "atrocidades" del Iluminismo como mito a la misma Odisea de Homero, pero bajo la convicción de considerar el presente como un momento más totalitario y perplejo que cualquier otra época de la historia, con el fin de conservar la tendencia "racional" a la autopreservación consustancial a la existencia del género humano.

En la década de los cincuenta, Marcuse estaría tentado de retomar esa crítica pero a condición de continuar la idea de una nueva ciencia, propia de la mística judaica y protestante con su promesa de una "resurrección de la naturaleza caída". Junto al trabajo crítico de Horkheimer y Adorno en el exilio, Marcuse prefiguraba en El hombre unidimensional, después de la Segunda Guerra Mundial, una respuesta a las antinomias de la modernidad aún cargada de intuición frenética y que solo sería superada bajo los mismos lineamientos de la teoría crítica de la sociedad en las décadas posteriores.

El desesperado optimismo de Marcuse, en relación a una posible transformación de la estructura de la Ciencia y la Técnica, nos permite ver los límites circulares del marco trascendental en el cual fundaba su perspectiva, anclada a los fundamento de la Ciencia y al círculo instrumental de la razón técnica. Contrariamente, si bien Horkheimer y Adorno, también percibieron los peligros del dominio omniabarcate de la Zwekrationalität, su actitud ante ese demonio fue en sentido inverso: ambos se vieron empujados a radicalizar el pensamiento crítico en un sentido profundamente pesimista como crítica de la razón total. En las obras Crítica de la razón instrumental de Horkheimer y Dialéctica negativa de Adorno, se intentó oponer, veladamente, la "racionalidad instrumental" a la pretensión de una razón emancipatoria que, en su tiempo, Hegel denominó vernunft. No obstante, en la perspectiva de esos pensadores, esa forma de razón que se hace contemporánea de sí misma en el presente histórico, se fue oscureciendo y perdió credibilidad en la barbarie de la primera mitad del siglo XX. De modo que el pesimismo cultural de la primera generación frankfurtiana, específicamente de Adorno, sembró la convicción de que era ya imposible una teoría crítica con una intención emancipatoria que arraigara en la historia real. La crítica emprendida por Adorno al "pensamiento identificante" difuminó la esperanza profetizada por Hegel de una "estética de la reconciliación". En Adorno, la única esperanza de la conciencia moderna se expresaría en la estética, en el arte como una "cifra prefigurativa de redención", como último testimonio de la vernunft en el contexto de una sociedad plenamente racionalizada. Sin embargo, hubo también otro legado importante en la vieja generación de los pensadores de Frankfurt: la herencia del marxismo. En ellos estuvo presente la recuperación de la mediación lograda por Marx entre filoso-

fía y ciencia positiva como suerte de síntesis dialéctica, como ciencia analítica de la sociedad capitalista del siglo XIX y, simultáneamente, como crítica de la economía política. Evidentemente no fue preocupación de Adorno –como en gran parte de los economistas inspirados en el marxismo durante el siglo XX– continuar desarrollando la crítica bajo la forma de crítica sustantiva de la economía política, lo que lo llevó a desembocar –bordeando la filosofía– en los enigmáticos aforismos de su Dialéctica negativa, es decir, a surcar la senda de una "crítica positiva del progreso" que se trasmutó en una pesimista "crítica negativa" del mismo. Dialéctica en la cual, la lógica formal, la ley de no contradicción y la naturaleza total e "identificadora" del pensamiento conceptual aparece como fundamento de un proceso de racionalización progresiva que, a tenor de su lógica inmanente, terminaría subsumiendo toda forma de razón en la mera razón formal e instrumental, instaurando así un sistema abstracto e impersonal de dominio diluyente del sujeto autónomo.

Las aporías de ese legado, habrían de ser críticamente incorporadas por Habermas en obras posteriores a Conocimiento e interés, hasta culminar en la perspectiva sistemática de la Teoría de la acción comunicativa. Su pretensión ha sido reiterar (desde la teoría crítica de la sociedad) el interés por los problemas concernientes a los fundamentos de las Ciencias Sociales y, por tanto, restablecer el nexo de éstas con la cuestión de la razón. La restitución de tal relación, hubo de suponer el reencuentro dialogal antes que exegético –por parte de la teoría crítica– de autores paradigmáticos, clásicos y contemporáneos, tanto de la Filosofía como de las Ciencias Sociales: desde clásicos como Marx, Weber, Levy-Bruhl, Durkheim y Parsons, hasta contemporáneos como Giddens y Luhmann, en el terreno de las Ciencias Sociales; desde Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein y Heidegger, hasta Rorty, Foucault y Derrida, pasando por Gadamer, Apel y Castoriadis, en el horizonte de la Filosofía. Así también se ha abrevado en muchos campos relevantes para reconstruir la teoría crítica, habiendo sido incorporados a sus reflexiones: la lingüística (Chomsky), las teorías del desarrollo psicológico y moral (Kohlberg), la Psicología ontogenética de signo cognoscitivista (Piaget), el interaccionismo simbólico (Mead, Blumer y Goffman), la etnometodología (Garfinkel) y la sociología cultural (Clifford).

A través de ese recorrido, Habermas habría de superar su visión inicial de las condiciones "cuasi-trascendentales" que prefiguran los intereses rectores del conocimiento, en tanto esa perspectiva había quedado prisionera de las antinomias inherentes a la problemática kantiana del conocimiento. Por lo cual era ya imposible una ciencia social crítica, sobre la base de sustratos empíricos, en el marco de la problemática trascendental. De otra manera, no quedaba clara la pretensión de justificar las condiciones universales de la acción comunicativa y la

racionalidad, y sostener que estos pueden descubrirse y garantizarse científicamente. Para consumar tal pretensión era necesario dar un giro desde el horizonte de la filosofía de la conciencia (y la tensión no resuelta respecto a la filosofía del sujeto), edificada por Lukács, hasta el pragmatismo de la interacción mediada simbólicamente. Era necesario romper con una filosofía que había consagrado el monólogo del sujeto respecto al objeto, para adentrarse en el universo de la intersubjetividad de lo que muchos críticos llaman "giro lingüístico, es decir, del carácter intersubjetivo dialógico de la acción comunicativa.

Sobre la base de tal replanteamiento, Habermas rompió con el modelo -inherente al marxismo- de la relación sujeto-objeto, paradójicamente compartida por la tradición de la filosofía de la conciencia, en la cual la interacción mediada simbólicamente era reducida a la lógica de la racionalidad instrumental y estratégica que, en el siglo XIX, Marx entendió como "dialéctica del progreso": dialéctica corrompida por una visión antropológica del homo faber característica del marxismo clásico. Habermas diría respecto a esa visión clásica que el trabajo (la trasformación de la naturaleza por parte del género humano como relación sujeto-objeto), al igual que el lenguaje y el habla (la interacción mediada simbólicamente, entendida idealmente como relación sujeto-sujeto, o como mundo de la intersubjetividad) son más viejos que la sociedad y, por tanto, ambos forman parte sustancial del proyecto humano.

Lo mismo puede afirmarse con relación a las tradiciones de Weber y los legendarios pensadores de Frankfurt: Horkheimer y Adorno. Frente al relativismo de Weber consagrador del "politeísmo" y la "irracionalidad ética del mundo" en los fines y valores supremos (cuyo enfrentamiento de "dioses" y "demonios" habría de confiarse al azar o al destino sustraídos del gobierno de la razón), era necesario asumir lo que de racionalización formal había en Weber, a condición de incluirla en una dimensión más vasta: la posible realización no alienada de la razón ilustrada. De tal suerte la universalidad de la moralidad y legalidad modernas, aun incorporando una visión moderada de la democracia, expresaría una forma de racionalización que tiene que ser diferenciada, categorialmente, de la racionalización formal y burocrática. Respecto al escepticismo de Horkheimer y Adorno ante el proyecto de la modernidad, era necesario proponer la idea de una organización racional de la sociedad cimentada en un "libre acuerdo" entre sus actores que, aunque asimétrica y distorsionada, está ya anidado y reconocido en las instituciones democráticas. De lo cual resulta un "principio de reciprocidad", como fundamento de una legitimación verdadera y no distorsionada, reactualizando con ello la posibilidad de un abandonado análisis crítico de las sociedades modernas, que comparta un "fundamento normativo" asumido como crítica inmanente.

En efecto, la conciencia moderna (como proceso de conocimiento) en su relación con la historia de las sociedades se caracteriza por su sentido tridimensional.

cuyos espacios se diferencian, paradójicamente, en sus ritmos y sus cadencias. De una parte, en la dimensión del pensamiento objetivamente consustancial al saber técnico y organizacional, que tiene como precondición la acción instrumental y estratégica, y como imperativo el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas. De otra parte, tienen también lugar procesos de aprendizaje, en la esfera de la inteligencia moral, del saber reflexivo, del obrar comunicativo y en la regulación consensual de los conflictos de acción; potencialmente tales procesos posibilitan, tanto la maduración de las formas de integración social, como la evolución de las estructuras normativas (derecho, moral y ética), facilitando con ello el empleo de nuevas fuerzas productivas. Finalmente, la esfera estético-expresiva aparece como el único espacio que, por su naturaleza, escapa a las formas convencionales de racionalidad; toda vez que las formas contraculturales de vida –entre ellas la expresividad estética, basada en la idea de un arte desaurizado– se resisten a ser subsumidas y, por tanto, a desaparecer en el sistema.

Tal desarticulación de las esferas racionales de valor, propias de la modernidad, al generar una cultura de especialistas desconectada de una cultura de masas y, por tanto, del (lebenswelt) mundo de vida, ha desatado una conflictividad de las esferas entre sí y, como consecuencia, una pérdida progresiva del sentido; toda vez que la razón técnica tendió a socavar las imágenes globalizadoras del mundo cargadas de tradición y, por tanto, a colonizar el mundo de vida. Con el fin de dar respuesta a ese predominio unidimensional de la razón técnica, Habermas habría de ensamblar diversos paradigmas y disciplinas concurrentes, que le permitirían refundar la teoría de la sociedad con base en la teoría de la acción comunicativa.

Por el lado de la metodología de las Ciencias Sociales le confiere a la Filosofía un nuevo papel, pero alejado de las pretensiones ontológicas de la filosofía primigenia. La Filosofía, en adelante, ya no podrá ocupar la posición de un juez supremo que legisla en torno al conjunto redondeado de la cultura, como lo había previsto Kant. Tampoco a la Filosofía le es posible restaurar un concepto totalizador de la razón, viciado por la idea de identidad absoluta entre sujeto y objeto, como lo había propuesto Hegel y después Lukács. No obstante la Filosofía, en la visión de Habermas, tampoco puede quedar reducida al papel de clarificadora de los procesos de investigación científica, lo cual supone abjurar de la reflexión y limitarse a un entendimiento cientista de la ciencia. De tal suerte que, por medio de la Filosofía, la propuesta habermasiana ha establecido puentes entre las diferentes esferas desarticuladas de valor. La Filosofía, sin renunciar a la idea de totalidad, sería entonces una fiel interlocutora de esas esferas y, simultáneamente, pretendería explicar todas las dimensiones relacionales de la teoría con la práctica.

En ese marco, Habermas conecta la teoría de acción con las formas específicas de la racionalidad social, para después ubicarlas en los paradigmas de

sistema y mundo de vida. Al respecto, lo trascendente de los planteamientos de Habermas, consiste en que no reniega –como Lukács, Marcuse, Horkheimer y Adorno– de los incuestionables rendimientos de la razón científico-técnica. Por el contrario, acepta la positividad de los rendimientos sistémicos en el contexto de una sociedad que se racionaliza instrumental y estratégicamente.

Sin embargo, al plantear la necesidad de que, tanto el progreso técnico como la integración sistémica, sean orientados desde los contextos problematizados del mundo de vida, se hace entonces necesario esclarecer el potencial de una racionalidad comunicativa que posibilite dirimir consensualmente los conflictos de acción. Siguiendo a Chomsky, Habermas construye su paradigma de "pragmática Universal", según el cual en toda lengua existen reglas generativas del lenguaje que permiten la emergencia de situaciones de habla posibles. Partiendo de esas reglas, se postula la posibilidad de concebir formas ideales de habla que cierren el paso, mediante la argumentación de razones, en contextos determinados, a las recurrentes asimetrías inherentes a la acción comunicativa; ello como consecuencia no solo de las desigualdades ancladas a los imperativos del poder y el dinero, sino también a la práctica sustentada en términos instrumentales y estratégicos.

En resumen, Habermas propuso la emergencia orientadora de una ilustración política de la vida pública, basada en la argumentación racional y, por tanto, en la corrección consensuada de los argumentos confrontados, con el fin de aclarar las posibilidades de una identidad social verdaderamente racional; lo cual también haría posible, para las sociedades modernas, el no-dejar-de-aprender y aislar, hasta donde sea posible, la irracionalidad que donde quiera prevalece en la historia del género humano. Todo ello, mediante el paso del dialogo (cuando éste se toma problemático) a la necesidad de la competencia comunicativa (discurso), sobre la base de captar la comprensibilidad, la verdad, la corrección y la autenticidad de las manifestaciones intencionales, esgrimidas, por lo demás, en todo discurso argumentativo con pretensiones de validez general.

4) Consideraciones finales: las Ciencias Sociales desde las nuevas formas de inteligibilidad

Como se ha mostrado, la pretensión de Habermas de responder a los problemas de fundamentos de las Ciencias Sociales, mediante el paso de la filosofía de la conciencia al pragmatismo de la acción orientada al entendimiento, ha dejado en claro la posibilidad y necesidad de orientar el progreso científico-técnico desde los contextos problematizados del mundo de vida, cuyo fin es desbloquear los obstáculos que impiden consumar el proyecto de la modernidad. Ello en el marco de una ilustración política del espacio público, en el cual se diriman con-

sensualmente los conflictos de acción por la vía del entendimiento (competencia comunicativa), es decir, a través de una ética discursiva (argumentación).

Sin embargo, en su perspectiva, Habermas parece haber quedado prisionero de una visión del progreso científico-técnico anclada a la certidumbre del determinismo causal y linealidad de la imagen clásica de la Ciencia, hoy fuertemente cuestionada. Ello, a pesar de hacer repetidas referencias a las reflexiones posempiristas de la Ciencia. Lo cual lo indujo a no aceptar la idea que veía una intención de dominación a priori, contenida en la estructura racional de la Ciencia y la Técnica modernas, cuyos éxitos son incuestionables y filosóficamente legitimados desde Kant hasta Arnold Gehelen. "Nada que sea más "humano" puede sustituir la función de la técnica, el progreso científico-técnico". A lo sumo, en Habermas la Ciencia es un instrumento de conocimiento incompleto y que no puede dar cuenta de sus propios éxitos.

En ese horizonte, el papel atribuido a la Filosofía, con sus competencias, ha de ser el de clarificadora y, simultáneamente, interlocutora de los métodos de investigación instalados (como compartimentos estancos) en las diferentes esferas desarticuladas de valor en la modernidad ya testificadas desde Kant. Pero en esa nueva tarea conferida a la Filosofía, no se cuestiona la "forma" redondeada y críptica de los métodos de investigación encargados de dilucidar esas esferas, y que han dejado de lado el contenido que éstas acabaron por adoptar. Mejor aún, Habermas ha atribuido ese nueva encomienda a la Filosofía con base, exclusivamente, en el fundamento pragmático-universal de la teoría de la acción comunicativa, como línea de continuidad de la teoría social crítica con intención práctica. Pero ese nuevo papel conferido a la Filosofía supone, no sólo una ruptura irreversible respecto de su impulso totalizador hasta Lukács, sino también implica la sumisión pragmática de la filosofía al paradigma de la acción comunicativa, como el único capaz de atravesar, clarificar e interconectar las esferas desarticuladas de valor.

No obstante, sin demeritar tal perspectiva, habría que preguntarse si lo que hoy realmente está ocurriendo, es el hecho de que son el conjunto de los métodos de investigación (y no solo la teoría de la acción comunicativa) los que están atravesando las esferas desarticuladas de valor, y por tanto los distintos campos del saber; lo cual conduciría en otra dirección a la reflexión filosófica de cara a la emergencia de nuevas formas de inteligibilidad.

Desde ahí, la pregunta que da título a éste ensayo podría formularse de manera inversa: ¿Cómo pensar la Filosofía desde las Ciencias Sociales? Y es que de cara a la hiperespecialización en Ciencias Sociales, al declive de su discursividad omniabarcante y a su correlativa fragmentación disciplinaria y paradigmática, hoy el pensamiento filosófico parece sucumbir ante el embate de la mentalidad postmoderna, la cual se ha aventurado a restaurar, bajo formas aparentemente

novedosas, las sendas semitransparentes trazadas por las filosofías antimodernas de principios del Siglo XX, o por la idea de los juegos del leguaje, cuya pretensión consistió en una abolición ya sea terapéutica, heroica o salvífica de la Filosofía. Tian Yu Cao considera que las pretensiones de la mentalidad posmoderna, al apoyarse también en las ideas posempiristas de la Ciencia, han inducido a la convicción de que la Ciencia carece de fundamentos fijos y firmes, en tanto ha dejado de ser una representación objetiva de un mundo inerte, por el hecho de ser una estructura resultado de recíprocas interpenetraciones entre el sujeto cognoscente y el mundo a conocer. No obstante, tales interpretaciones de la Ciencia, en las cuales se ha inspirado la mentalidad posmoderna como antítesis de la modernidad, delatan su dependencia respecto a la modernidad misma: "...la posmodernidad se puede resumir en la pretensión de que no hay historia alguna que pueda ser descrita por una gran narrativa; o individuo con una identidad permanente, a causa de la fragmentación de la experiencia; o discurso que tenga un significado congruente; ni conocimiento como representación; ni ciencia como una lógica y una verdad objetiva. Lo que queda son juegos de lenguaje que vagan sin trabas por la red de las relaciones de poder". La vía de una visión posmoderna de la Ciencia y la Filosofía "hace hincapié en los aspectos históricos de la ciencia más que en los lógicos; en los holísticos por encima de los analíticos; en los cualitativos en lugar de los cuantitativos".

Pero también podría ocurrir que, frente a esa dispersión de las Ciencias Sociales y su desconexión con la discursividad metateórica (que ha contribuido a la perdida de semido de las tradiciones filosóficas universalistas), la Filosofía implícitamente reavivara los supuestos filosóficos positivistas, ontológicos o trascendentales de ayer. Tal reavivación se ha dado, precisamente, con el retorno a una concepción omniabarcante de la sociedad como es la representada por Luhmann, respecto de la cual Habermas se mantiene expectante. Al respecto, según Habermas, la forma en la cual es hoy reapropiada, e inconfesadamente restaurada, la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas complejos (Luhmann) convierte a esta, paradójicamente, en sucesora de una filosofía que implícitamente supone cancelada.

En la teoría sociosistémica de Luhmann subyace un modo de inteligibilidad diferente de los que hasta ahora conocemos: un "horizonte de inteligibilidad con características particulares y distintas frente a otros horizontes como la dialéctica o el estructuralismo". Dicha teoría cuenta con un soporte transdisciplinario que se conecta con la historia de los problemas de la filosofía de la conciencia desde Kant hasta Husserl; dicho soporte tiene que ver con las Matemáticas, la Biología, la Neurofisiología, la Física, la Cibernética y las Ciencias Cognitivas (que han transformada la teoría de sistemas), y a las cuales había sido refractaria la Sociología del Siglo XX. Como resultado de ello, la Sociología se había mantenido al margen

de "hallazgos sorprendentes de las ciencias contemporáneas". Luhmann retoma insumos de otros campos del conocimiento (diferencia, observación, operación, autopoiesis, autorreferencia, complejidad, sentido, evolución), bajo la convicción de que la transdisciplinariedad no ha de suponer que el orden social sea reducido, mediante la analogía o la retórica (con la metáfora correspondiente), a hechos psicológicos, biológicos, fisiológicos o cibernéticos, y sin que ello suponga una condición de inconmensurabilidad para dichos conceptos, en tanto "...ningún fenómeno puede tener un significado fijo a través de los distintos conceptos metateóricos". Por eso, lo mismo puede afirmarse con relación al estudio de sistemas complejos que son definidos como diferencia entre sistema y entorno.

Sin embargo, para reformular el concepto de sujeto del conocimiento haciendo uso de conceptos biológicos o cibernéticos, en una inconfesada línea de desarrollo del problema que va de Descartes a Husserl pasando por Kant, la relación del sujeto cognoscente con el mundo –como totalidad de los objetos cognoscibles– ha de sustituirse por la relación sistema/entorno. Para tal efecto, es menester desplazar las operaciones de la conciencia, en su conocimiento del mundo y el autoconocimiento del sujeto, al de las operaciones del sistema que, al reducir la complejidad en su diferenciación con el entorno, mantienen y amplían el patrimonio sistémico. Sobre ese trasfondo, "... el 'self' del sistema se distingue del del sujeto en que no se adensa hasta convertirse en el "yo" del "yo pienso" aperceptivo que según la formulación de Kant ha de poder acompañar todas mis representaciones". Por ello, en la perspectiva de Luhmann, ha de ser reemplazado el sustrato "conciencia" por el de "sentido", definido "prelingüísticamente" (como "plexo de remisiones") de posibilidades actuales, haciendo con ello referencia a la vivencia y a la acción, de modo que el concepto de reflexividad sea descentrado y por tanto diferenciado del de conciencia. Pero el "sentido" es introducido como un concepto neutral frente a la "comunicación" y la "conciencia".

Por tanto, en lugar de sujetos capaces de conciencia nos encontramos con sistemas que operan elaborando o empleando sentido, siendo éste el que permite reconocer lo social como sistema y, simultáneamente, el sistema como diferencia, es decir, el sistema como una diferencia entre sistema y entorno. Diferencia trazada por las propias operaciones del sistema, posibilitando con ello distinguir e indicar ese sistema preciso de otros que quedan como entorno. En lugar de un solo mundo fundado (desde el sujeto) trascendentalmente, tenemos múltiples entornos relativos a sistemas, perdiendo por lo tanto importancia la relación entre lo empírico y lo trascendental. Así, todas las premisas que en teoría del conocimiento o análisis del lenguaje postulan como fronteras irrebasables el orden natural, la relación sujeto-objeto o la relación entre enunciados y estados de cosas en el mundo, son sustituidos por el postulado de la

irrebasabilidad de la diferencia que el propio sistema mantiene con el entorno. Desde ese punto de vista, se considera a los individuos como parte de la complejidad del entorno que el sistema mediante sus operaciones ha de reducir. El concepto de racionalidad, ya sea que esté referido a la relación del sujeto con el mundo objetivo, o a la intersubjetividad del entendimiento entre actores generada mediante expresiones de significado idéntico y de pretensiones de validez susceptibles de crítica, queda difuminado por irracional.

El espacio de la razón objetiva e intersubjetivamente compartido (irracionales para Luhmann), es suplantado por el de racionalidad sistémica, cuya función consiste en ser el conjunto de condiciones que posibilitan la autoproducción autopoiética del sistema. De tal suerte que "la autorreferencialidad de las operaciones de los sistemas que elaboran sentido tiene primariamente el sentido práctico de autogeneración, no el sentido teórico de serse presente a sí mismo". Con lo cual, el paso desde el sujeto al sistema (supresión del "self"), la teoria de sistemas cancela toda figura de pensamiento que corresponda al represor hecho de la cosificación.

Como podrá observarse, la intención totalizadora y omniabarcante de Luhmann, no comparte las certezas metafísicas ancladas a un principio trascendente de fundamentación aplicable a la totalidad: "...–si no es posible dar un salto fuera de la metafísica–, la de Luhmann sería una metafísica regional". Es por eso que la teoría no puede erigirse como observador absoluto, en tanto ella misma se contempla como parte de sus objetos quedando incluida en sus relaciones, con lo cual ese conocimiento es impedido de todo momento de incondicionalidad. Si bien es cierto que con tal circularidad, se tornan evidentes los límites del pensamiento lineal, binario y causalista (que han sido pertrecho de las teorías del conocimiento), no menos cierto es el hecho de que tanto la clásica relación sujeto-objeto, como la relación sistema-entorno, están incapacitadas para dar cuenta de la "intersubjetividad genuinamente lingüística del consenso y del sentido comunicativamente compartido", en tanto en esas coordenadas la intersubjetividad queda devaluada a meros entrelazamientos internos, conforme a un modelo de inclusión en el todo de las partes que éste contiene. De tal suerte que una ontología de la diferencia (Heidegger) supone el imperio no de la unidad (la dialéctica) sino de la diferencia: "la unidad sólo es posible como unidad de diferencias, con la consecuencia de que no hay una única referencia absoluta".

Esta disgresión era indispensable si queremos entender el camino por el cual hoy se desplazan formas de racionalidad e inteligibilidad que por su consistencia, en contraste con el escepticismo de las visiones posmodernas, están poniendo en cuestión los cimientos del pensamiento moderno, tanto en la Ciencia como en la Filosofía, bajo una visión alternativa. La disyuntiva está en el hecho incierto

de que esas nuevas formas del saber pueden posibilitar, o la apertura de nuevos horizontes de emancipación para el género humano, o un nuevo cierre, más totalitario aún, que el experimentado en el siglo XX. Por eso resulta de gran importancia leer a tiempo y estar atentos de lo que la Ciencia ahora nos ofrece: "...Cada vez más se oye hablar de sistemas en parte organizados y en parte desbarajustados (lo que corresponde a un nuevo concepto del caos que incluye la organización). Se oye hablar de sistemas complejos, con subsistemas autónomos articulados, y de sistemas disipativos, con comportamientos lineales limitados y comportamientos no lineales envolventes: Se oye hablar de sistemas cercanos y lejanos al equilibrio, unos y otros amenazados o victimas de turbulencias, con posibles bifurcaciones de tendencias en que tal vez se llegue a imponer una, que no está predeterminada, sobre la que no cabe hacer predicciones en términos probables. Esa bifurcación -se dice- puede contribuir a la construcción de alternativas; o puede ser parte de la bifurcación hasta el infinito, y éste es otro concepto de caos".

Como quiera que sea, el constructivismo operacionalista del actual sistemismo sociológico -en su versión Luhmanniana- ha difuminado los problemas concernientes a la intersubjetividad y, deliberadamente, pretende omitir las perspectivas trazadas por diversos horizontes interdisciplinarios que hoy están orientando la actual transformación de las Ciencias y las Humanidades (como respuesta al predominio y encapsulamiento de una cultura de expertos). Las preguntas y problemas que desde ahí surgen, encaminan a esas dos culturas hacia un nuevo terreno que las empieza a distanciar -en el caso de las Ciencias- de su clásica herencia lógico-causal, mecanicista o determinista y -en el de las Humanidades- de una concepción en extremo elitista de la cultura. "... las ciencias sociales se están concentrando más en "las cosas" de las ciencias que en sus métodos y, en la medida que están reconociendo la importancia de asuntos "culturales" amplios en cada disciplina, se está derrumbando la justificación intelectual de las disciplinas basadas en áreas independientes"

En la crisis de nuestro actual entendimiento, una reunificación filosófica de los saberes provenientes de las nuevas Ciencias y las Humanidades, es en el presente todavía difusa y problemática, sea en el marco de las grandes tradiciones sintetizadas por la teoría crítica de la sociedad hasta Habermas, en el límite de las concepciones postmodernistas de la Ciencia y la Filosofía o, finalmente, en el desarrollo de las perspectivas interdisciplinarias abiertas por las nuevas Ciencias Cognitivas y por el propio paradigma de los sistemas complejos.

Finalmente, a pesar de los nuevos problemas y caminos abiertos, no parece existir la voluntad de replantearse los problemas de la filosofía moderna (en la dirección insuperable abierta por Lukács) en las actuales vertientes postmoder-

nistas de la Ciencia y la Filosofía hoy en plena virulencia, ni tampoco en el espacio abierto por las nuevas Ciencias de la Complejidad las cuales, bajo distintas sendas, están efectuado una demolición de la Filosofía centrada en el sujeto, de más amplias dimensiones que la efectuada en su momento por el estructuralismo y el postestructuralismo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Villanueva, Luis F. Weber: la idea de ciencia social. Volumen I. La tradición. Coordinación de Humanidades, UNAM y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa (2 tomos), México, 1988.

Alexander, Jeffrey C. Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional. Gedisa, Barcelona, 1989.

Althusser, Louis. Montesquieu, la política y la historia. Ariel, Barcelona, 1974.

Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx. Siglo XXI, México, 1974.

Althusser, Louis y Etienne Balibar. Para leer El Capital. Siglo XXI, México, 1974.

Arato, Andrew y Paul Breines. El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Aron, Raymond. Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica. Siglo XX, Buenos Aires, 1984.

Bubner, Rudiger. La filosofía alemana contemporánea. Cátedra, Colección teorema, Madrid, 1984.

Colletti, Lucio. La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico. Grijalbo, México, 1977.

Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas. Siglo XXI, México, 1978.

Giddens, Anthony. Las nuevas reglas del método sociológico. Ammorrortu, Buenos Aires, 1987.

González Casanova, Pablo. Reestructuración de las Ciencias Sociales: hacia un nuevo paradigma. CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Aprender a Aprender. Serie: Ciencias Sociales: algunos conceptos básicos), México, 1998.

Granja Castro, Josefina. Niklas Luhmann: lógicas de razonamiento y horizonte de inteligibilidad. Inédito.

Habermas, Jürgen. "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", en Mardones, J. M. y N. Ursua. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica, Fontamara, México, 1988.

Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Taurus, (2 tomos), Madrid, 1987.

Habermas, Jürgen. Conciencia moral y acción comunicativa, Ediciones Península, Barcelona, 1987.

Habermas, Jürgen. Teoría y praxis. Estudios de filosofía social. Técnos, Madrid, 1990.

Habermas, Jürgen. La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid, 1981.

Habermas, Jürgen. "Ciencia y técnica como ideología", en Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM, Azcapotzalco, México, Volumen II Número 3 mayo-agosto, México, 1981.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, Dialéctica del iluminismo, Sudamericana, Buenos Aires, 1987. Laurin-Frenette, Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesa. Siglo XXI, México, 1976.

Lee, Richard. Complexity Studies and the Human Sciences: Pressures, Initiativae and Consequences of Overcoming the Two Cultures. CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI), México, 1998.

Lukács, Georg. Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Grijalbo, México, 1969.

Mannheim, Karl. Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento, Aguilar, Madrid, 1973.

Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Joaquín Mortiz, México, 1981.

McCarthy, Thomas. La teoría crítica de Jürgen Habermas, Técnos, Madrid, 1987.

Merleau-Ponty, Maurice. Las aventuras de la dialéctica. La pléyade. Buenos Aires, 1974.

Mills, C. Wright. La imaginación sociológica, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Rossi, Pietro. "Introducción", en Max Weber, Ensayo sobre metodología sociológica, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Sartre, Jean Paul, Crítica de la razón dialéctica. Losada (2 tomos), Buenos Aires, 1963.

Torres Nafarrete, Javier, Introducción a la teoría sistémica de Niklas Luhmann. CEIICHA, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Aprender a Aprender, Serie: Perspectivas en las Teorías de Sistemas), México, 1999.

Yu Cao, Tian. La posmodernidad en la ciencia y la filosofía. CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades. Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI), México, 1998.

Wallerstein, Immanuel. El fin de las certidumbres en ciencias sociales. CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI), México, 1999, p. 31.

IX. PENSAR LA INVESTIGACIÓN DESDE EL MARGEN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Alfonso Torres Carrillo

A Arturo Alape y Orlando Fals Borda, In memorian

LA REESTRUCTURACIÓN DE LOS ESTUDIOS SOCIALES

¿Por qué hablar de estudios sociales y no de ciencias sociales? ¿Qué posibilita la primera expresión que no permita la segunda? Acogiendo la invitación del equipo de docentes de la maestría en Investigación Social Interdisciplinaria, me permito compartir algunas reflexiones que respaldaron la creación de la maestría en estudios Sociales en la Universidad Pedagógica Nacional y sobre lo que hemos denominado investigación desde el margen. (Torres, 2006 y 2008).

Es un hecho aceptado que, desde hace unas décadas, las ciencias sociales atraviesan por un proceso de crisis y reestructuración. Esta redefinición se evidencia en la creciente sospecha frente a los presupuestos epistemológicos, organizacionales y políticos que las configuraron en el siglo XIX, así como el reconocimiento de que el conocimiento social no es exclusivo de las ciencias sociales. En primer lugar, se ha cuestionado los supuestos positivistas de universalidad, objetividad, determinismo, reduccionismo y monismo metodológico. En efecto, hoy se tiende a reconocer que las ciencias sociales siempre están "localizadas", y que tras el principio del universalismo se ocultaba el eurocentrismo; que el sujeto y la subjetividad están presentes en todos sus procesos, y es una falacia separarlos; que la indeterminación coexiste con el orden y que por ello, requiere sustituir modelos simplificadores por abordajes complejos; finalmente, es evidente que en las prácticas investigativas realmente existentes, no existe una única manera de entender el "método científico".

Más que una forma de conocimiento "verdadero", desde la historia y la sociología del conocimiento, las ciencias son vistas como sistemas culturales, sostenidas por comunidades interpretativas que comparten y legitimadas por paradigmas, instituciones y prácticas compartidas. Como lo plantea Gayatri Spivak, "todo saber científico se encuentra, ya de antemano, codificado al interior de un tejido de signos que regulan la producción del sentido, así como la creación de objetos y sujetos de conocimiento. Es, entonces, desde cierta política de la interpretación (materializada en editoriales, universidades, centros de investigación, instancias gubernamentales, etc.) que se producen los efectos de verdad de una teoría" (Castro, 1998: 172).

En segundo lugar, se cuestionó la arbitrariedad de las fronteras disciplinares dentro de las ciencias sociales y entre éstas y las Humanidades (Wallerstein, 1996, 1998 y 2001)). La fragmentación disciplinar, que se afianzó durante la primera mitad del siglo XX, empezó a ser cuestionada desde la posguerra, a partir de 4 dinámicas, no necesariamente confluyentes. La primera, dentro los países metropolitanos, las demandas provenientes de la política internacional, los retos del desarrollo económico y la planificación, así como la emergencia de problemas como la urbanización y el crecimiento demográfico, presionaron la creación de programas académicos y centros de investigación en torno a regiones geográficas y temáticas estratégicas. Así fueron surgiendo los estudios latinoamericanos, de Europa del Este, los estudios urbanos y del desarrollo. Ello posibilitó la confluencia de especialistas de diferentes disciplinas en torno a proyectos comunes (interdisciplinaridad).

La segunda dinámica fue que la superespecialización al interior de las disciplinas dio lugar a campos híbridos entre diferentes disciplinas: "cada fragmento de disciplina entra en contacto con otros fragmentos de otras disciplinas, perdiendo así el contacto con otras regiones de su disciplina de origen" (Dogan y Pahre 1993: 81). Ello permitió lecturas más potentes de campos de la realidad social como las migraciones, la ciudad o las identidades sociales, inabordables en su complejidad desde cada ciencia en particular.

La tercera dinámica fue el cuestionamiento de la idea acerca de la diferenciación radical entre las lógicas de las ciencias de la naturaleza y la sociedad. Hasta 1945 las ciencias sociales estaban tensionadas por dos modelos: el de las ciencias naturales (nomotéticas) y el de las humanidades (idiográficas), a tal punto que a cada disciplina se le pedía asumirse dentro de uno u otro ideal (Wallerstein, 1996: 74). En la medida en que las propias ciencias naturales han incorporado los principios de indeterminación, incertidumbre, relativismo y complementariedad metodológica, y que la literatura y las artes incorporan teoría y criterios metodológicos sistemáticos, a la vez que se les reconoce su potencia para describir la vida social en su riqueza, las fronteras entre ciencias naturales, sociales y humanidades, se erosionan.

Los llamados Estudios Culturales contribuyeron a cuestionar los límites entre ciencias sociales y humanidades; algunas prácticas de producción de conocimiento como los estudios de género, los estudios subalternos y poscoloniales se reclaman adisciplinares. La cuarta dinámica es la evidencia de que los campos más dinámicos de la investigación social, tienden a liberarse de las ataduras disciplinares (Dogan y Parhe, 1993). La investigación social de punta se organiza en torno a problemas, cuyo abordaje exige articular y recrear conceptos, metodologías y técnicas de diversa procedencia (transdisciplinaridad); los investigadores sociales más imaginativos incorporan en sus estudios,

saberes no disciplinares (literatura, cine y sabidurías ancestrales) y las voces de la gente corriente.

El tercer cuestionamiento se refiere a la imparcialidad y neutralidad de la actividad científica; por un lado, la tradición teórica crítica alemana (Adorno Habermas) develaron los estrechos vínculos de las ciencias sociales con los poderes dominantes y su ineludible subordinación a intereses extracognitivos. Por otro lado, se les exige a las ciencias sociales un compromiso ético con la resolución de las problemáticas sociales actuales (Gibbons y otros, 1997): construcción de democracia, justicia social, reordenamiento territorial, multiculturalismo e interculturalidad, entre otros.

El cuarto cuestionamiento tiene que ver con los límites de las ciencias sociales para dar cuenta de los múltiples sentidos de lo social. Estas, al igual que lo habían hecho las ciencias naturales desde el siglo XVII, los científicos sociales se abrogaron el monopolio de la producción de conocimiento verdadero sobre lo social. Las demás prácticas culturales que venían dando cuenta de aspectos y dimensiones sociales como la propia filosofía, el ensayo, la sabiduría popular y la literatura, fueron descalificadas por especulativas, mágicas o ficticias. De este modo se erigió una distinción radical entre conocimiento científico (que equivaldría a la verdad) y saber "común" o "vulgar" (que se asumiría como falso, superficial, alienado, ideologizado, etc.).

En la actualidad, se reconoce que el conocimiento de lo social no es patrimonio exclusivo de las disciplinas sociales. Por un lado, como lo señala Wallestein, "después de todo, ser histórico no es propiedad de los historiadores, es una obligación de todos los científicos sociales. Ser sociológico no es propiedad exclusiva de ciertas personas llamados sociólogos, sino una obligación de todos los científicos sociales... En suma, no creemos que existan monopolios de la sabiduría ni zonas de conocimiento reservadas a las personas con determinados títulos profesionales"[1].

Por otro, el saber sobre la realidad sociohistórica no es patrimonio exclusivo de las disciplinas sociales; forma parte de otras prácticas culturales como la literatura, el cine, el teatro, las artes plásticas, los medios masivos de comunicación y las culturas populares. Las ciencias sociales, por el hecho de tener el mundo social por objeto y de pretender una representación veraz del mismo, debe competir con otros campos de producción simbólica y en general con todos los agentes sociales que buscan imponer su visión del pasado y la memoria social.

En América Latina, este proceso de reestructuración de las ciencias sociales ha asumido rasgos particulares, dados su origen relativamente reciente, su

1. Wallestein 1996.

subordinación a los países centrales su singularidad histórica y los intentos de producir ciencia y pensamiento "propios" desde el reconocimiento de su singularidad histórica. En efecto, su incorporación desde la segunda mitad del siglo XX estuvo directamente asociada al proyecto de modernización desarrollista. Desde la década de los sesenta, investigadores como Camilo Torres Restrepo y Orlando Fals Borda en Colombia, y Rodolfo Stavenhaven y Pablo González en México, criticaron su colonialismo intelectual, a la vez que sentaron las bases para investigar y pensar América Latina desde opciones de transformación social y desde su propia especificidad, sin perder el diálogo con otros procesos mundiales.

Las grandes contribuciones latinoamericanas al pensamiento contemporánea y a la investigación social (teoría de la dependencia, educación popular, filosofía y teología de la liberación, investigación participativa, el pensamiento epistémico, los estudios sobre culturas populares y comunicación) no se generaron desde las prácticas académicas más fieles y exegéticas de las corrientes teóricas y metodológicas canónicas provenientes de los países centrales. Han surgido desde la necesidad sentida de comprender problemáticas propias del continente, por parte de intelectuales e investigadores comprometidos con prácticas y opciones políticas progresistas, que han reivindicado la tradición de pensamiento latinoamericano, a la vez que la apropiación crítica e imaginativa del legado intelectual occidental.

En la actualidad, la confluencia entre esta tradición de pensamiento social crítico latinoamericano y otras tendencias alternativas provenientes de otros contextos, como es el caso de los estudios subalternos y postcoloniales gestados en la India y el Medio Oriente, están dando lugar a lo que algunos (Walsh) denominan el campo de los Estudios Culturales Latinoamericanos; desde esta perspectiva, en construcción y debate, se cuestionan la geopolíticas de conocimiento hegemónicas (por occidentalistas, modernizantes y colonialistas) y se valora la posibilidad de producir saber sobre lo social desde oras prácticas intelectuales como los movimientos sociales y las luchas culturales y étnicas.

INVESTIGAR AL MARGEN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Por otra parte, en América Latina no ha sido desde las ciencias sociales como institución, sino desde otros espacios y otras prácticas sociales, desde donde se han hecho los aportes más originales en la generación de conocimiento y en la innovación metodológica de la investigación social. En efecto, desde la década de lo setenta del siglo pasado, buena parte de las investigaciones más significativas sobre problemáticas sociales, políticas y culturales de la región, no se generaron en los consolidados medios académicos, sino desde organiza-

ciones civiles (ONG) de apoyo y acompañamiento a movimientos sociales y organizaciones de base, así como desde prácticas culturales alternativas como la educación popular, la teología de la liberación y la comunicación alternativa. Desde el interés por recuperar la memoria colectiva, comprender prácticas, contextos y actores sociales o develar ideologías y prácticas dominantes, han surgido propuestas como la Investigación Temática, la IAP y la Sistematización de Experiencias.

El caso del colombiano Orlando Fals Borda es paradigmático: formado en Estados Unidos como sociólogo y fundador de la primera Facultad de Sociología en América Latina, no fue desde la universidad sino desde una organización civil vinculada con las luchas y organizaciones campesinas, que generó la metodología de la Investigación Acción Participativa. En palabras del propio Fals (2007):

> Sentíamos que las experiencias universitarias ya no nos satisfacían; las considerábamos repetitivas, frustrantes y "copietas" de modelos europeizantes. Por esa razón no regresé a ella en dieciocho años y decidí estar con los campesinos; allí mi experiencia fue la de racionalizar como hacer más eficaces las luchas campesinas para recuperar sus tierras...

Así mismo, dicha propuesta, tampoco fue inicialmente acogida por el mundo académico (que más bien la cuestionó desde sus presupuestos positivistas y su institucional), sino por actores comprometidos con proyectos y acciones sociales. La afirmación anterior no debe entenderse como una negación categórica a que puedan realizarse proyectos y acciones investigativas alternativos en ámbitos universitarios. Existen en algunos centros de educación superior, notables (aunque escasas) experiencias e iniciativas que buscan articular producción de conocimiento y proyección social con poblaciones populares y movimientos sociales. Es el caso de la Universidad de Pernambuco, quien desarrolla investigaciones conjuntas con organizaciones y movimientos sociales, como el Movimiento de los Sin Tierra, MST.

En la mayoría de los casos, estas iniciativas universitarias sensibles a las problemáticas y movimientos sociales no han sido desarrolladas por los departamentos disciplinares (economía, sociología, historia o antropología), sino por programas "plebeyos" como Trabajo Social, Educación, Comunicación Social y psicología comunitaria, o desde instancias "no académicas" como las áreas de bienestar universitario, extensión y proyección social, cuya labor es casi siempre descalificada por parte de la academia más institucionalizada. Este dato no es anecdótico: confirma que no es en la centralidad de las ciencias sociales institucionalizadas sino en sus fronteras, donde se existe mayor potencial de generación de conocimiento social transformador. En efecto, desde estos "lugares periféricos" se hacen evidentes las limitaciones de los

marcos epistémicos institucionales, lo que posibilita reconocer otras realidades, generalmente también en los bordes de lo social y nuevas perspectivas de pensamiento sobre lo social.

Dicho potencial alternativo presente en la investigación social que se lleva a cabo en los intersticios e intersecciones de las disciplinas sociales, en las fronteras entre la ciencia social y otros campos de producción de saber sobre lo social como las artes visuales y la literatura, las organizaciones sociales y la acción colectiva, amerita ser analizado a profundidad. En consecuencia, en lo que resta de este artículo intentaré hacer una primera caracterización de dichas prácticas investigativas, para luego hacer un balance de su potencialidad de construcción de realidad social y pensamiento crítico.

UNA CARACTERIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN DESDE EL MARGEN

Esta investigación social no canónica generada en los bordes de las ciencias sociales la he denominado "investigación desde el margen" o liminal (Torres, 2004), pero también puede vincularse con otras denominaciones afines que quieren dar cuenta de su emergencia y potencia, tales como "epistemología fronteriza" (Mignolo), "pensamiento de umbral" (Zemelman) y "nomadismo intelectual" (Maffesoli). Investigar desde el margen, lo hemos entendido como un posicionamiento y una práctica de producción de conocimiento social, llevada a cabo por sujetos (individuales, colectivos) que proviniendo de las ciencias sociales o no, transgrede la racionalidad disciplinar dominante.

En este sentido, lo marginal no es estar por fuera, sino en el umbral, en las fronteras: entre el adentro y el afuera, entre lo instituido y lo instituyente, entre lo conocido y lo inédito, entre lo determinado y lo indeterminado. Así, lo marginal abre nuevas posibilidades para pensar, para imaginar, para construir nueva realidad. Por otro lado, lo marginal, lo liminal, asumido no tanto como postura epistémica sino como posicionamiento ético y político, permite ver, decir y hacer lo que no es visible, nombrable o factible desde el centro de las instituciones de conocimiento y poder. Así como los "marginales", ponen en evidencia los límites y las arbitrariedades del orden social, la investigación liminal hace visible el agotamiento de las disciplinas sociales y de los epístemes institucionales para abordar y encauzar ciertas realidades constituyentes (Torres, 2004: 66).

Antes de cualquier conceptualización sobre la "investigación desde el margen, esbozaré los rasgos característicos de las prácticas investigativas que consideramos bajo tal categoría. Para ello, iré abordando preguntas tales como: ¿por qué surge este tipo de investigaciones? ¿Quienes son sus impulsores?

¿Para qué se realizan? ¿De qué temáticas se ocupan? y ¿Cuáles prácticas metodológicas llevan a cabo? Es decir, y tomando como referencia la experiencia colombiana, iremos abordando las condiciones y motivaciones de su emergencia, sus actores, contenidos, metodologías y usos de sus resultados.

Con la precaución de no plantear generalidades explicativas de la emergencia de estas prácticas investigativas en América Latina, planteo que han sido múltiples los factores y condiciones que permiten comprenderla. En primer lugar la propia singularidad histórica de la región, con respecto a los países centrales que sirvieron como referente empírico de las ciencias sociales clásicas. En efecto, las teorías y metodologías predominantes en las disciplinas sociales, tenían como fuente imaginarios culturales anclados a la cultura moderna "occidental" (orden, progreso, naturaleza humana) y se habían construido a partir de las modernas sociedades industrializadas. Cuando fueron confrontadas con la plural y diversa realidad latinoamericana desde opciones políticas de transformación, se pusieron en evidencia sus limitaciones para dar cuenta de su especificidad y su carácter ideológico y colonial.

El ejemplo de lo primeros sociólogos colombianos que se formaron disciplinariamente en Estados Unidos y Europa es diciente. Tanto Orlando Fals Borda como Camilo Torres habían sido educados dentro de la perspectiva funcionalista y en el uso de técnicas estadísticas de análisis social. Al llegar a la convulsionada Colombia no van a encontrar una sociedad ordenada e torno a unos valores compartidos y unas instituciones funcionales, sino un país convulsionado por la violencia, con unas culturas políticas y prácticas sociales difícilmente de encajar dentro de las categorías aprendidas. Por otro lado, contrariando el dictamen canónico de separación del científico y el político, estos investigadores pronto asumieron responsabilidades con programas y propuestas de acción social y política[2]. A diferencia del grueso de sociólogos posteriores que optaron por no incomodarse frente a las demandas sociales y políticas, subordinando las realidades sociales a las teorías y al métodos, estos pioneros intentaron acuñar nuevas categorías y generar nuevas estrategias de acercamiento a la vida social y de producción de datos, involucrando activamente a las poblaciones afectadas por los problemas que se investigaban.

Así mismo, otras condiciones históricas, estructurales y emergentes peculiares del continente, han representado un desafío a la investigación social crítica: condiciones como ser el patio trasero del imperio estadounidense, haber padecido unos procesos acelerados de urbanización, padecer prácticas y culturas políticas como el caudillismo y el clientelismo, sufrir dictaduras mi-

2. Orlando Fals y Camilo Torres coincidieron en las Juntas Directivas del Instituto de Reforma Agraria y el Departamento de Acción Comunal; a su vez, cada uno, por iniciativa personal, habían impulsado experiencias asociativas y movimientos de promoción social.

litares durante largos periodos, estar sometida al modelo neoliberal y poseer una composición étnica singular con fuerte presencia indígena y afro; también problemáticas como la migración, la violencia y el desplazamiento forzado, las juventudes y las culturas urbanas han demandado nuevas perspectivas de investigación social.

Un segundo factor, evidenciado en el ejemplo anterior, es que un rasgo de la realidad latinoamericana, desde la década de los sesenta del siglo XX hacia el presente, es la activación de luchas y movimientos sociales que buscan enfrenar las situaciones y condiciones de injusticia, dominación, discriminación y exclusión estructurales en el continente. En efecto, desde las luchas de sindicalistas, campesinos, pobladores, mujeres, grupos étnicos, etc., pronto demandaron de los intelectuales de las organizaciones políticas y civiles que las apoyaban, su compromiso sobre lo que se esperaba, podían aportar: teorías "científicas" y conocimientos especializados sobre la realidad sobre la que se pretende actuar; en muchos casos, este apoyo intelectual se limitó a "aplicar" ortodoxa y dogmáticamente categorías marxistas muchas veces sin un riguroso trabajo de fuentes o de campo.

Del mismo modo, así como muchos de los intelectuales "comprometidos" hicieron aplicación no crítica de ideologías, teorías y metodologías de las ciencias sociales clásicas reproduciendo la lógica moderna colonial, en otros casos, investigadores individuales o colectivos generaron otras prácticas que cuestionaban y generaban alternativas al modo tradicional de producción de conocimiento. Es el caso de personajes como Paulo Freire, Pablo Fals Borda, Mario Kaplun, quienes de una manera u otra optaron por caminos propios y desarrollaron investigaciones novedosas que permitieron comprender de otras maneras e involucrar otras miradas sobre los problemas de los que se ocuparon.

En tercer lugar, es innegable la recepción imaginativa de perspectivas críticas provenientes de otras latitudes, no siempre del norte, así como la voluntad de algunos intelectuales latinoamericanos de generar pensamiento propio. En efecto, con la institucionalización de las ciencias sociales, también llegaron autores disidentes y teorías críticas. Las diferentes vertientes y debates dentro del marxismo jugaron este papel en algunos ámbitos, aunque muchas veces se asumió dogmática y ortodoxamente. En décadas recientes, la recepción de perspectivas como el feminismo, la perspectiva de género, los estudios culturales, los estudios subaltenos y postcoloniales, posibilitó abordajes originales de luchas y dinámicas culturales emergentes.

Por otro lado, en el continente existe una rica tradición de intelectuales, generalmente comprometidos con opciones políticas progresistas que han planteado y asumido la necesidad de un pensamiento propio, que a la vez que procura enraizarse en la peculiaridad de la condición histórica de la región, dia-

loga críticamente con otras propuestas, adopta perspectivas foráneas y crean claves interpretativas propias. Es el caso de Antonio García, Orlando Fals Borda, Florestan Fernández, Agustín Cueva, Hugo Zémelman, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Leonardo Boff y Paulo Freire. Sus trabajos se ubican en lo que algunos autores han llamado "perspectivas de borde" y otros "razonamientos de umbral" para referirse a formas de conocimiento social que resultan de búsquedas en espacios diferentes y con modalidades distintas, posibilitando el ascenso a otras racionalidades culturales; se trata de perspectivas que, además de dar cuenta de la interrelación de diferentes campos de conocimiento, constituyen en sí mismas nuevas lecturas sobre la realidad (Chanquía, 1995).

Para Emma León (1995: 56) estas formas de razonamiento conducen a dos aspectos considerados cruciales: "Por un lado, encontrar nuevas facetas a los contenidos producidos y acumulados en esferas particulares del conocimiento, lo que implica ubicar tales contenidos más allá de los márgenes decantados por las teorías establecidas; por otro lado, y en relación estrecha con lo anterior, el operar fuera de estos márgenes les permite enfrentarse con la necesidad de abordar nuevas realidades, y construir conocimientos que respondan a ámbitos de sentido diferentes a los ya definidos".

Finalmente, la emergencia de estas modalidades investigativas también tiene que ver con la existencia de sujetos individuales y colectivos que las agencien ¿Quiénes son? Por un lado, intelectuales provenientes de la institucionalidad de las ciencias sociales (universidades y centros de investigación), quienes por sus opciones políticas o temáticas mantienen vínculos orgánicos con realidades extraacadémicas. García Canclini plantea al respecto que "parece que la mayor versatilidad de los estudios Culturales latinoamericanos para atravesar fronteras se deben, tanto al carácter precario de nuestros sistemas universitarios, como al hecho de que los investigadores combinan su pertenencia universitaria con el periodismo, con la militancia social o política, o la participación en organismos públicos, todo lo cual posibilita relaciones más móviles entre los campos del saber y el actuar" (Citado por Richard, 1998: 260).

Asumir opciones políticas, éticas y epistémicos disidentes, alternativas o de transformación social, plantea al trabajo intelectual la necesidad no sólo de enfrentarse a exterioridades prácticas más allá de la academia, sino a cuestionar las propias reglas de juego de la institucionalidad científica. Es lo que plantea Michel Maffesoli (1993: 29) con su metáfora de nomadismo intelectual:

> "De manera que la empresa que se inicia es libertaria. Hacer escuela es fácil y aburrido; es mucho más fecundo esforzarse por echar una mirada libre, a la vez insolente, ingenua, incluso trivial, en todo caso desagradable, pero que abre brechas y permite fuertes intercambios que los mercaderes y burócratas ni siquiera imaginan. Así pues, insolencia de pensamiento... Al trastornar el orden establecido de

las cosas y las personas. el nomadismo se vuelve expresión de un sueño inmemorial que el embrutecimiento de lo instituido, el cinismo económico, la reificación social o el conformismo intelectual no llegan jamás a ocultar totalmente".

Además de estos intelectuales nómadas, la real garantía de la pervivencia de la prácticas investigativas de borde es la existencia de sujetos colectivos para quienes sea necesaria la producción de conocimiento y pensamiento desde y sobre otras realidades emergentes. Me refiero particularmente a organizaciones y movimientos sociales que, desde las exigencias de sus propias luchas y desafíos políticos y sociales requieren caracterizar los contextos y estructuras sociales a las que se enfrentan, la especificidad de los actores y acciones emprendidas, así como de las subjetividades y racionalidades que producen.

Estos actores sociales, asumen el rol de intelectual orgánico colectivo, el cual busca producir conocimiento, no para profundizar en las teorías o lógicas disciplinares sino para transformar realidades. Es decir, las finalidades que orientan este tipo de investigaciones son políticas y éticas, más que intelectuales. Asumir una perspectiva de construcción de realidades (Zémelman), coloca a los investigadores de borde en una posición diferente a la del investigador atrapado en la racionalidad disciplinar y en las lógicas institucionales de la academia predominante: comprender realidades desafiantes para transformarlas, a la vez que se transforman los propios sujetos de la investigación.

El punto de partida de una investigación temática, una investigación Participativa, de una recuperación de memoria colectiva o de una sistematización de experiencias es el tener claridad acerca de las preguntas políticas sobre el porqué, para qué y para quienes va a tener sentido la investigación a realizar; esta pregunta por la pertinencia social está muchas veces ausente en los proyectos convencionales. Así mismo, es desde estas preocupaciones compartidas frente al contexto las que llevan a definir –también dialógicamente– las preguntas y problemáticas de investigación, las categorías orientadoras y la perspectiva interpretativa y las opciones y estrategias metodológicas, y no los parámetros de una disciplina o teoría predeterminadas.

Este ensanchamiento de los sujetos y modos de investigar, nos lleva a hablar de "prácticas investigativas", retomando la categoría de "prácticas intelectuales" propuesta por Daniel Mato (2005) para poner en sospecha la imagen del intelectual como el académico. Hay prácticas intelectuales no sólo en el mundo académico, sino también en los movimientos sociales y en las organizaciones sociales y civiles (ONG). Las prácticas literarias y filosóficas en América Latina fueron y aún lo son, lugares donde se gestó pensamiento "al margen de las disciplinas" (Mignolo, 1998: 53).

Otro rasgo de la investigación de borde son sus problemáticas de investigación. Al respecto, es interesante constatar que se ha venido dando un tránsito

en el orden de las preocupaciones que va de asuntos marcadamente "estructurales" y macro sociales, hacia temáticas emergentes de dimensiones, realidades constituyentes de escalas sociales muchas veces moleculares, más no menos importantes. Así, del énfasis en la dependencia, la dominación imperialista, la dominación ideológica y la particularidad de la estructura de clases que marcó el pensamiento crítico de izquierdas entre los sesenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado, se fue pasando a la pregunta por los nuevos actores y movimientos sociales, las subjetividades, los nuevos vínculos y las sociabilidades, así como la memoria, lo cotidiano y la experiencia presente.

En este tránsito de los ámbitos de interés están presentes, las transformaciones de los contextos globales, nacionales y locales), de las relaciones sociales y de los movimientos sociales, como también las permanencias y cambios en los imaginarios y paradigmas que configuran la racionalidad de las ciencias sociales latinoamericanas. Vale la pena destacar que una constante ha sido la atención a poblaciones, vínculos y prácticas sociales a su vez "marginales": pobladores urbanos, mujeres, jóvenes y "habitantes de la calle", así como a sus anónimos modos de hacer y formas de estar juntos, habitualmente invisibles para la racionalidad académica.

De este modo, desde lo cotidiano, lo efervescente, lo subterráneo, lo "otro", se pueden reconocer los intersticios y las fisuras de las estructuras sociales, tal como lo vislumbró un sociólogo "menor" de la Escuela de Chicago a comienzos del siglo XX, al referirse al estudió del mundo de las pandillas:

> "Probablemente el concepto más importante del estudio es el término "intersticial"; es decir, que pertenece a espacios situados entre una cosa y otra. En la naturaleza, las materias extrañas tienden a reunirse y apelmazarse en todas las grietas, hendiduras y resquebrajaduras: los intersticios. También hay fisuras y fallas en la estructura de la organización social. La pandilla se puede considerar como un elemento intersticial en el marco de la sociedad, y el territorio pandilleresco como una región intersticial en el trazado de la ciudad" (Thrasher, 1963, citado por Ulf Hannerz, 1993: 49).

Estas problemáticas emergentes y actores marginales privilegiados por la investigación de borde podemos situar el interés por situaciones liminales, emergentes. El propio Freire acuñó en La pedagogía del oprimido la categoría de "situación límite" dentro de su propuesta de investigación temática. Las "situaciones límite" son entendidas como problemas que evidencian los límites del orden social y el potencial humano para superarlas: representan un desafío al pensamiento, al permitir reconocer las determinaciones sociales de su actuar y la capacidad de los hombres para generar otras circunstancias (el inédito viable) para superarlas (Freire, 1970).

También resulta importante destacar que este tipo de investigación marginal promovida por investigadores transeúntes, desde perspectivas de umbral y referida a problemáticas, fenómenos y poblaciones subalternas o emergentes, en la mayoría de los casos vistos como marginados social o simbólicamente, también asume modos singulares de entender la propia práctica investigativa; en particular, los usos críticos y creativos de la teoría, de las tradiciones metodológicas, de las estrategias y de las técnicas de investigación.

Así como en lo social, los momentos y situaciones liminales evidencian los límites del sistema y posibilitan lo nuevo, instituyendo nuevos vínculos sociales, las prácticas de conocimiento social hechas desde el borde permite miradas y abordajes inéditos que desbordan los límites de la ciencia social instituida. Como señalaba antes, el hecho de no estar de antemano subordinadas a la racionalidad disciplinar, permite una mayor flexibilidad y creatividad en la manera de relacionarse con el conocimiento acumulado sobre lo social (categorías, conceptos, lenguajes) e incorporar otras miradas y voces a la hora de abordar e interpretar sus problemáticas.

De este modo, las prácticas investigativas marginales buscan relacionarse con lo teórico no desde una lógica deductiva o demostrativa, sino como "caja de herramientas". Se acuden a enfoques y conceptos provenientes de diferentes disciplinas, los cuales no son asumidos "en bloque" sino que son deconstruidos, desarticulándolos, rearticulados o resignificados en función de la especificidad de los problemas de investigación. En algunos casos, se va más allá y se proponen categorías, metáforas y lenguajes nuevos que amplían los sentidos de comprensión de las realidades estudiadas; de nuevo Fals Borda nos sirve de ejemplo, pus acuño expresiones como "hombre hicotea", anfibios culturales y prácticas sentipensantes.

Pese a la escasa reflexión epistemológica sobre sus prácticas, la investigación de borde ha demostrado una gran imaginación creadora en lo referente a las estrategias y operaciones metodológicas. Han tenido como un rasgo central rescatar el lugar central del sujeto y la subjetividad en la investigación social; tanto de los sujetos de conocimiento, generalmente minimizados o invisibilizados por la investigación social clásica, como también de la densidad de los sujetos y subjetividades sociales presentes en las problemáticas de investigación social.

En cuanto al ensanchamiento de los sujetos de investigación, como ya se dijo, el rol de investigador se extiende a otros actores "no especialistas" a la vez que transforma su carácter. Por un lado, profesionales provenientes de diferentes campos se involucran como investigadores, al igual que actores sociales provenientes de organizaciones y movimientos sociales. Por otro, sean o no asumidas como "participativas", hay una preocupación de relacionarse con la población involucrada en las problemáticas de estudio, reconociendo y poten-

ciando su calidad de sujeto. Esta con-fusión entre investigadores e investigados desplaza el principio de objetividad, por el postulado de reflexividad, que plantea que el objeto es definido en su relación con el sujeto (Ibáñez, 1998: 13).

Involucrar no especialistas y población de base como investigadores plantea la necesidad de problematizar la participación en la construcción colectiva de conocimiento. No se trata de "hablar por los que no tienen voz" o representar a los subalternos desde nuestra voluntad transformadora no desconocer las relaciones de poder que siempre están presentes en cualquier experiencia colectiva. Exige estar atentos a reconocer y valorar cómo se está dando en cada uno de los momentos y en cada una de las decisiones del proceso investigativo (Cendales y Torres, 2007). En consecuencia, el diálogo entre los participantes se convierte en una exigencia que no solo garantiza la confluencia de diferentes saberes, sino la garantía de transformación de relaciones de poder predominantes en la investigación convencional; la polifonía de voces se convierte también en polifonía de voluntades y de posibilidades de acción.

Los enfoques y estrategias metodológicas más frecuentes son las llamadas cualitativas[3], dialógicas, interactivas y participativas. Los estudios de caso, la etnografía basada en la observación participante, las historias de vida, el análisis colectivo de escenarios y acontecimientos, los talleres pedagógicos, los grupos de discusión y las técnicas de activación de la memoria colectiva, son estrategias y recursos metodológicos empleados. En muchos casos, las investigaciones trazan sus propias rutas y recrean o inventan técnicas cuyo rasgo común es posibilitar la expresión, a través de sus diferentes lenguajes, por parte de los actores. Esta ampliación de lenguajes también trae consigo una apertura de posibilidades de interpretar y comunicar los sentidos que constituyen la realidad histórica, en particular de los marginales, de los subalternos.

Un rasgo común es que al reivindicar la dimensión sujetiva de la vida social y el pretender reconocer los sentidos constituyentes y emergentes en la experiencia social, la investigación de borde se abre a lenguajes narrativos, que se liberan de la rigidez y frialdad del lenguaje académico. La literatura, el cine, el video, la multimedia, el teatro y la plástica son empleadas como estrategia en la construcción y comunicación de conocimiento. Lo narrativo es una posibilidad de liberar la experiencia única e irrepetible; es la posibilidad de los sujetos de construir su realidad y de configurar identidades.

3. Bajo esa denominación se cobijan diversas perspectivas, enfoques metodológicos, estrategias y técnicas que tendrían en común valorar la dimensión subjetiva de la vida social y por tanto, buscan dar cuenta de los sentidos y experiencias de los sujetos en sus contextos cotidianos retomando su propio punto de vista (Denzin y Lincoln, 1994). Tomo distancia con la identificación de lo cualitativo con la ausencia de técnicas o informaciones cuantitativas.

PISTAS PARA POTENCIAR LA INVESTIGACIÓN DE BORDE

La riqueza y versatilidad descritas de las prácticas investigativas de borde, requiere no obstante, una mayor conceptualización y elaboración epistemológica. En esta última parte del artículo, pongo al debate algunos planteamientos provenientes de otros campos intelectuales e investigativos que pueden contribuir a potenciarlas. En primer lugar, la perspectiva liminal, también encuentra una potencial fuente de elaboración desde los aportes del antropólogo Victor Turner (1988) quien al estudiar los ritos de paso identificó tres fases: una preliminar que corresponde al estatus que el neófito va abandonar; una etapa intermedia, done se produce la metamorfosis del iniciado, llamada liminal o de margen; y un último movimiento en el que el pasajero se acomoda a u nuevo lugar en la organización social.

La fase y el personaje liminales, implican una situación extraña, indeterminada. Victor Turner llama a esa situación como interestructural. El transeúnte ritual, no tiene nada, ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. Actualmente, esta condición de transeúntes, de monstruos del umbral, lo desempeñan personajes como los inmigrantes, los adolescentes, los enamorados los artistas y los outsider en general (Delgado, 1999: 111). La ambigüedad estructural del adolescente, del inmigrante, del enamorado, del artista o del outsider, su anonadamiento, resultan idóneos para resumir todo lo que la sociedad pueda percibir como ajeno, pero instalado en su propio interior; están, a la vez, adentro y afuera, no son de aquí, ni son de allá.

Para Turner (1988), lo liminal pone en evidencia la existencia de dos modos de interacción humana. Uno es el estructural, ordenado, diferenciado, jerarquizado, etc. El otro, representa un punto neutro de lo social, es comunidad esencial, sin estructurar, naciente. Al primer modelo, lo llama "estructura", al segundo, "communitas"; ambos están presentes permanentemente. Lo comunitas surge allí donde no hay estructura social; es decir, donde lo que hay es ausencia, carencia o cuando menos grave debilidad de lo orgánico social.

La tensión comunitas-estructura de Turner se parece mucho, a lo sugerido por Guattari y Deleuze (1982) con las categorías de arborescencia y rizoma, a la díada institución y estado naciente, propuesta por Alberoni (Reguillo, 1996: 29) y a la dupla subjetividad instituida y subjetividad emergente, planteada por Hugo Zémelman (1997, 1998). En todos los casos se destaca el reconocimiento de lo subterráneo, del vínculo anónimo no controlado por el poder; la fuerza transformadora de lo invisible y el acontecimiento en la creación de novedades sociales.

Como lo señalé en una ocasión anterior (Torres, 2005) estos lugares liminales, estas periferias sociales constituyan una potencia transformadora del orden hacia

modos de ser y relacionarse inéditos y utópicos. Quizás sea en estos intersticios, en esas fronteras y bordes de las disciplinas y la vida social, donde se estén generando los saberes, los pensamientos y las alternativas más significativas para transformar no sólo el sistema dominante de conocimiento social, sino las relaciones y orientaciones mismas de la sociedad (Torres).

En segundo lugar, pese a este esfuerzo realizado desde las prácticas investigativas liminales por relacionarse crítica y creativamente con los corpus conceptuales existentes, hace falta más audacia en la construcción de alternativas interpretativas críticas y en la reflexión epistemológica que de cuenta de las nuevas búsquedas. Este vacío puede irse llenando en la medida en que se conozcan y discutan planteamientos que vienen haciéndose en esta dirección por pensadores como Hugo Zémelman, Gloria Andaluza y las llamadas teorías decoloniales (Mignolo, Walsh, Castro, Lander y Grosfoguel).

Frente a la racionalidad parametral propia de la investigación disciplinar, Zémelman propone asumir un pensamiento categorial (1987), que en lugar de aplicar teorías existentes a unos objetos definidos dentro de los límites de aquellas, posibilite reconstruir racionalidad con que fueron construidas y permita una apertura de pensamiento a la especificidad de las problemáticas que se estudian, especialmente a las realidades y subjetividades constituyentes (Zémelman, 1998). Para el autor, las teorías son realidad condensada, recortada en un momento dado; son "puntas de *iceberg*" que permiten reconocer las cristalizaciones del magma social, ocultando su movimiento y densidad (Zémelman, 2002).

"Andalzua muestra la necesidad de una epistemología fronteriza, postaccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y que pueda aceptar que los inmigrantes, los refugiados, los homosexuales etcétera, son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotípica que normaliza ciertos espacios como espacios de contención y marginación" (Mignolo, 1998: 55). Para esta autora, "el latinoamericanismo debe entenderse como una estrategia reconstructiva de carácter fundamentalmente política: "una actividad contradisciplinaria y antirrepresentacional que busca liberar las diferencias"(Castro, 1998: 185).

Finalmente, resultan sugerentes los planteamientos que vienen haciendo un grupo de intelectuales latinoamericanos desde hace unos años a partir de la crítica de las herencias culturales coloniales de larga duración enquistadas en la modernidad; en el ámbito investigativo, la colonialidad se expresa como dependencia epistémica frente a los modelos de pensamiento generados por la modernidad occidental. Dicha "colonialidad del saber" es desafiada por los conocimientos "otros", presentes en otras racionalidades y en las prácticas de resistencia de las luchas y movimientos sociales y culturales (Ver Revista Nómadas, 2007).

CIERRE-APERTURA

Con el panorama presentado, se ha evidenciado –por una parte– que los estudios sociales representan una apertura epistemológica, organizacional y política frente a la perspectiva exclusivamente disciplinar. Por otra, que junto a la investigación rutinaria y "de frontera" está generándose una investigación "de borde", la cual desde entre las fronteras de las ciencias sociales y las instituciones académicas modernas y otras prácticas sociales constituye una apertura crítica a las inercias y reduccionismos de los modos predominantes de producción de conocimiento. A lo largo del texto, hemos insistido en su potencialidad emancipadora, su capacidad de trasgredir límites, de vislumbrar nuevos horizontes y perspectivas.

Sin embargo, el campo de la investigación social, como todo campo es arena de conflicto en el que las posiciones están en permanente tensión y movimiento; así como las prácticas investigativas de borde han sabido retomar algunos de los lenguajes y conceptos de las prácticas académicas hegemónicas, también ésta puede, y de hecho lo hace, incorporar de aquellas algunas de sus rasgos, despojándolos de cualquier potencial transformador.

En este sentido, ninguno de los rasgos descritos garantiza a perpetuidad su potencial crítico, emancipador o alternativo. En efecto, algunas de las propuestas descritas son atraídas permanentemente por la fuerza del imán de la institucionalidad académica. En efecto, así como "los conocimientos expertos, que en manos de la elite sirvieron para consolidar los poderes hegemónicos, funcionaron también como recursos reflexivos con efectos negativos para sus intereses: crearon espacios de trasgresión que fueron aprovechados por los subalternos" (Castro 1998: 195), también la ciencia institucionalizada está presta a retomar técnicas, estrategias y prácticas investigativas otras para subsumirlas a la lógica científica dominante.

Un ejemplo reciente es la rápida institucionalización y absorción desde el poder hegemónico de perspectivas que en su momento funcional fueron "alternativas" es el caso de los estudios culturales, que al continente no llegaron por la vía "roja" de los "padres fundadores" de la Escuela de Birmingham, muy comprometidos políticamente con su presente, sino por la vía "blanca" de los estudios literarios norteamericanos y acogidos por intelectuales y espacios académicos de elite, con escasos o nulos vínculos con procesos de lucha política o social. Por ello, en algunos países, se han asumido como moda intelectual, que pronto desembocó en el mercado de ofertas de programas de postgrado y eventos académicos.

Por ello, no sobra insistir que lo que le da el carácter de potencialidad a las prácticas investigativas de borde no son sus actores, lugar institucional, perspec-

tivas conceptuales o estrategias metodológicas, sino su intencionalidad y sentido político. Su posicionamiento crítico frente al orden instituido de poder y saber y su capacidad de desplegar energías transformadoras. Estamos pensando en lo que Castoriadis (1997) llama "imaginario radical" y Zemelman "subjetividad constituyente" (1998 y 2002): exigencia de historicidad, voluntad de superación de lo dado y apertura a lo inédito viable (Freire), a las utopías (De Sousa Santos).

BIBLIOGRAFÍA

Castoriadis, Cornelius (1997). Ontología de la creación. Ensayo y error, Bogotá

Castro, Santiago y Mendieta Eduardo (coordinadores) (1998). Teorías sin disciplina, Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. USE – Miguel Ángel Porrúa, México DF.

Cendales, Lola y Torres Alfonso (2007). "La sistematización como práctica formativa e investigativa". En: Pedagogía y saberes # 26. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

Cubides, Humberto et al. (2007) ¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. IESCO Universidad Central, Bogotá

Delgado, Manuel (1999). El animal público. Anagrama, Barcelona

Denzin, Norman y Lincoln Yvonna (1994). Handbook of qualitative reseca. Sage pblications. Thousand Oaks, California.

Dogan, Matel y Pahre Robert (1993). Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora. Grijalbo, México D.F.

Gibbons et al. (1997). La nueva producción deconocimiento. La dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas. Ediciones Pomares y Corredor, Barcelona.

Grassi, Valentina (2007). "La investigación en el Centro de estudios sobre lo actual y lo cotidiano". En: Convergencia. Revista de Ciencia Sociales # 44, UAEM, Toluca

Ibáñez, Jesús (1998). Nuevos avances en investigación social. Proyecto ediciones, Barcelona

Jiménez, Absalón y Torres Alfonso (2004). La práctica investigativa en ciencias sociales. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá

Maffesoli, Michel (1993). El conocimiento ordinario. FCE Sociología, México D.F.

Maffesoli, Michel (2005). El nomadismo. Breviarios FCE. México D. F.

Hannerz, Ulf (1993). Exploración de la ciudad. FCE. Madrid

Mato, Daniel (2005). "Estudios y otras prácticas intelectuales en cultura y poder". En: Mato Daniel (compilador). Cultura, política y sociedad. FLACSO, Buenos Aires

Reguillo, Rossana (1996). La construcción simbólica de la ciudad. Iteso, Guadalajara

Revista Anthropos (2007). # 215: Michel Maffesoli. Una sociología de lo actual y de lo concreto. La emergencia de nuevos fenómenos de tribalismo. Barcelona

Sanchez, Irene y Sosa Raquel (coordinadoras) (2004). América Latina: los desafíos del pensamiento crítico. UNAM y Siglo XXI, México D.F.

Torres, Alfonso (2006). "Por una investigación desde el margen". En: Jiménez Absalón y Torres Alfonso (compiladores), La práctica investigativa en ciencias sociales. UPN, Bogotá

Torres, Alfonso (2008). "Investigar en las márgenes de las ciencias sociales". En: Folios. Revista de la facultad de Humanidades / Universidad pedagógica nacional. Bogotá

Turner, Victor (1988). El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Taurus, Madrid

Wallerstein, Inmanuel (coordinador) (1996). Abrir las ciencias sociales. Siglo XXI y UNAM, México D.F.

Wallerstein, Inmanuel (coordinador) (1998). Impensar las ciencias sociales. Siglo XXI y UNAM. México D.F.

Wallerstein, Inmanuel (coordinador) (2001). Conocer el mundo, saber el mundo. Una ciencia social para el siglo XXI. Siglo XXI y UNAM, México D.F.

Zémelman, Hugo (1987). Uso crítico de la teoría. El Colegio de México, México D.F.

Zémelman, Hugo (1992). Los horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente (2 vols.). Anthropos y El Colegio de México, Barcelona

Zémelman, Hugo (1994). "Racionalidad y ciencias sociales". En: Suplementos # 45. Anthropos, Barcelona

Zémelman, Hugo (1998). Sujeto: existencia y potencia. Anthropos, Barcelona, 1998

Zémelman, Hugo (2002). Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento. Anthropos, Barcelona

Zémelman, Hugo y Leon, Emma (1997). Subjetividad: umbrales del pensamiento social. Anthropos. Barcelona.

Editado en enero de 2010

Se compuso en caracteres Cantoria de 11 puntos
y se imprimió sobre papel Bond de 75 gramos,
con un tiraje de 1 a 1.000 ejemplares.
Bogotá, Colombia

Emma León

Socióloga mexicana. Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM y profesora de la Facultad de Psicología de la misma.

Manuel Canto

Profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Sede Xochimilco.

Gerardo de la Fuente Lora

Doctor en Filosofía. División de Estudios de Posgrado, Departamento de Filosofía, UNAM.

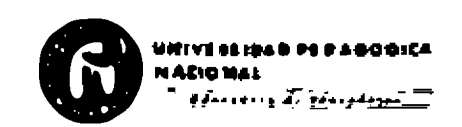
Alejandro Labrador

Filósofo. Sociólogo, profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Alfonso Torres Carrillo

Exdirector del Departamento de Ciencias Sociales; profesor investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.







En una sociedad caracterizada por un desarrollo tecnológico sin control se plantea la necesidad de volver la mirada sobre el protagonista del llamado progreso: el ser humano, para asumir cómo desde sus conquistas se niega a sí mismo, pues queda oculto detrás del rostro del cálculo y del interés mezquino.

Desde esta mirada se plantea la necesidad de revisar el concepto mismo de ciencia. Pues no se trata solamente de encontrar la verdad sino de poder ampliar los espacios de posibilidades del hombre, en forma de fortalecer su capacidad de construir desde lo "inédito posible", según la conocida expresión de Freire. Se trata de convertirse en actores de la resistencia para poder asomarnos y asombrarnos ante aquello que transcurre todavía sin nombre.

Con los matices propios de la disciplina y los límites que impone el contexto histórico, esto es, la naturaleza de las necesidades desde las cuales se piensa y conoce, el presente libro es una muestra de cómo comenzar a colocarnos en el umbral siempre abierto del pensar histórico (como pensar ético-político), propio del hombre que se aventura a construir lo posible desde valores que le dan una alta estatura y una profunda trascendencia.

